Д. Чаттопадхьяя

ЛОКАЯТА ДАРШАНА

ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

LOKĀYATA

A Stady In Ancient Indian Materialism

DEBIPRASAD CHATTOPADHYAYA

People's Publishing House

Дебипрасад Чаттопадхьяя

*

ЛОКАЯТА ДАРШАНА

ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Перевод с английского

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва · 1961

Специальная редакция

кандидата филологических наук

БАРХУДАРОВА А. С.

Редакция литературы по философским наукам

Предисловие

Я должен признать, что без дружеской и активной помощи шри Прасанта Кумар Саньяла мне никогда бы не удалось начать этого исследования вообще, а без сотрудничества моего молодого учителя шри Харидас Синхарая, лектора по санскриту из колледжа Ранагхат, я никогда бы не окончил эту работу. У меня не хватает слов, чтобы выразить мою безмерную благодарность шри Синахараю: там, где я отходил от стандартных переводов древних текстов, я опирался главным образом на его переводы. В особенности в главу VIII этой книги вложено так много его труда, что я склонен считать ее продуктом совместной работы. Помимо этого, он просмотрел всю рукопись и дал мне бесконечное количество советов.

В процессе подготовки рукописи к печати и при ее правке наиболее тяжелая задача легла на плечи шри Т. К. Н. Менона. Я также весьма благодарен ряду лиц из Народного издательства, самоотверженно помогавших мне преодолеть различного рода затруднения.

Многим я обязан шри Маниндра Кишор Чакраварти за ряд критических замечаний. Интерпретация слова «враатья», так же как и возможность истолкования слова «яджамана» как выражающего предысторию ведического жертвоприношения, впервые была мне указана шри Чакраварти. Точно так же шри Читрабхану из Бенгальского Азиатского общества обратил мое внимание на возможность толкования «свадхьяям урдхва-враджа» из «Чандогья упанишады» как «отказавшийся от изучения вед». Шри Рамакришна Майтра оказал мне помощь

в истолковании большого количества антропологических фактов; кроме того, он составил общий указатель.

Я должен также выразить чувство бесконечной признательности двум моим близким друзьям — шри Субхаш Мукхопахьяя и шри Мохит Сену; помимо научной помощи по ряду важных вопросов даже простые собеседования с ними часто помогали мне прийти к новым идеям.

Моей жене Алоке я благодарен за терпеливую помощь и еще за очень многое...

Дебипрасад Чаттопадхьяя

Введение

«Интерпретация всех древних систем требует конструктивных усилий», — заявил Кришначандра Бхаттачарья [1] в своем предисловии к разделу «Санкхья». Кроме того, во введении к разделу «Ведантизм» он сказал, что у нас «не так уж много исследований классической веданты, способных дать такое ее истолкование, из которого видно было бы отношение данной системы к современным философским системам» [2]. Из этого следует, что его метод, соответственно, может быть охарактеризован как «конструктивная интерпретация», и в качестве такового он противоположен обычной манере истолкования, которая всем нам так хорошо знакома. «Это — расширение или развитие в новых направлениях некоторых основных положений ряда школ. Такое развитие вовсе не означает дедуцирование того, что там потенциально содержалось; оно скорее заключается в открытии новых возможностей и в этом смысле является обобщением в самом реальном смысле этого слова содержания соответствующих школ» [3].

Совершенно ясно, что далеко не всякий сможет успешно применять такой метод. Здесь требуется незаурядный умозрительный талант, хотя он приводит к той же опасности, которая подстерегает и многие наши современные понятия, — эфемерность блестящих построений. Нас интересует, однако, признание одного нашего знаменитого профессора философии в том, что элементы подобного истолкования — хотя, несомненно, не в такой степени — все же неизбежны на стадии изучения древних философских систем. «Было бы, — пишет он, — неправильным предположить, что это есть не что иное, как «субъективизм» в области интерпретации. Ведь так называемая «объективная» интерпретация — это почти «субъективная» интерпретация, и она такова именно вследствие «конструктивизма» интерпретации». Разум, который интерпретирует, отнюдь не есть tabula rasa; он также не арифмометр или электронный мозг. Интер-

[1] SP, 127 (См. «В помощь читателю», стр. 21).
[2] Там же, 1.
[3] Там же, XI—XII.

претатор — это мыслящее существо, и как таковому ему придется интерпретировать посредством сознания, уже обладающего системой каких-то убеждений, и притом с той позиции, которую он уже занимал к началу своей интерпретаторской деятельности. Очевидно, такой субъективизм — просто необходимое условие человеческого мышления.

В действительности такой «субъективизм» никогда не может быть дискредитирующим обстоятельством, если нет случая, когда оказывается, что данная система убеждений необоснованна или совершенно бесперспективна или же когда, с другой стороны, применение метода оказывается ошибочным или незаконным»[4].

Что здесь категорически отрицается, так это плодотворность самой возможности изучения древних философских систем без принятия определенной философской точки зрения. В этом смысле субъективизм может быть неизбежным. Но тот субъективизм, с которым мы встречаемся в различных произведениях одного интерпретатора, или тот, который мы наблюдаем до сих пор в произведениях большинства интерпретаторов, не является неизбежным. К тому же, хотя в философии существуют взаимно исключающие точки зрения, ценность их определяется не числом последователей.

Но среди этих взаимоисключающих точек зрения существует одна, относительно которой можно быть уверенным в ее объективности, хотя до сих пор никто не пытался серьезно применить ее для интерпретации индийских философских систем. В других областях многие ученые применяли этот метод и достигли громадных успехов. Приведем выдержку из книги профессора Дж. Томсона[5]:

«То, чему люди посвящают свой досуг, их представления о физическом мире, справедливости и несправедливости, их искусство, философия и религия изменяются и развиваются соответственно изменениям и развитию их общественных отношений, которые в свою очередь определяются способом производства материальных благ. Нельзя отрицать, что существует объективная реальность или что некоторые люди имеют более истинные идеи, чем другие; но каждая идея людей предопределена, поскольку истоки ее лежат в сознательных или несознательных умонастроениях, зависящих от положения самой личности в мире, который он наблюдает.

Следовательно, к этому относится не только взгляд древних греков на жизнь, но и наше понимание его. Наше же понимание не может быть всецело объективным, и поэтому вполне закономерно, что некоторые современные ученые учат рассматривать

[4] SP, XII.
[5] AA, 2.

мир как иллюзию. Но должна быть большая или меньшая объективность в том, что́ мы признаем и анализируем как наши собственные представления. Мы должны понять наши предубеждения для того, чтобы отказаться от них. Ведь историк прошлого является гражданином настоящего. Те, кто, являясь гражданами, отвращается от современных социальных перемен или равнодушен к ним, должны с неизбежностью искать в цивилизации древней Греции что-то устойчивое, обладающее непреходящей ценностью, которое должно отразиться в них и укрепить их состояние индифферентности. Те же, кто не может стоять в стороне от жизни, изучают историю древней Греции как процесс непрерывного изменения, который, если мы сумеем открыть основные законы, поможет понять и соответствующим образом направлять силы, обусловливающие перемены в современном обществе».

Здесь мы имеем две точки зрения первостепенной важности. Одна из них заключается в том, что взгляд современного ученого, изучающего древность, подобно взлядам самих древних, обусловлен, в конце концов, некоторыми определенными материальными факторами. Другая точка зрения также исходит из материальных условий — ее тенденция направлена либо к укреплению, либо к изменению их. Отказ от одной из этих точек зрения ввергает нас в беспросветность и догматизм. В самом деле, если интерпретирующий разум не является tabula rasa и если он не напоминает в какой-либо степени субъективный хоровод фантомов, то он должен быть вплетен в «материальную деятельность и в материальное общение людей — язык реальной жизни»[6]. Вообще же полезно вспомнить «...тот, до последнего времени скрытый под идеологическими наслоениями, простой факт, что люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д.; что, следовательно, производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образует основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, — а не наоборот, как это делалось до сих пор»[7].

Вот что заключает в себе точка зрения материализма, и именно из нее исходит данное исследование. Так как даже для тех, кто во всем желал бы решительно отмежеваться от материализма, неизбежна та или иная определенная философская точка зрения, то мне нет необходимости вдаваться в доказатель-

[6] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 16.
[7] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 157.

ства, чтобы добиться принятия этого тезиса. Однако принятая здесь точка зрения налагает на меня определенные обязанности, почему я и озабочен возможно полнее осветить эту проблему.

Высказанное, конечно, не подразумевает уже всеми принятой точки зрения: я не знаю о сколько-нибудь серьезном научном исследовании древнеиндийской философии с материалистических позиций. Все работы по индийской философии написаны явно, а нередко и скрыто, с идеалистических позиций. Ввиду этого в предлагаемом читателю материалистическом произведении я испытывал трудности двух видов: как всякое новое начинание, оно несет на себе отпечаток эксперимента, но в то же время эта работа должна быть в высшей степени аргументированной.

Моя аргументация по первому пункту проста и ясна. Я откровенно заявляю, что данный труд — это скорее рабочая модель, и даже ошибки, которые неизбежно должны у меня быть, будут иметь положительное значение, если они смогут вызвать других ученых на серьезную дискуссию. Дискуссия и критика, в особенности с материалистических позиций, — это для меня та высшая награда, которую я только и ожидаю. Но второе ограничение нуждается в дополнительном разъяснении. Вследствие моих обязательств по отношению к этой новой точке зрения я вынужден был исследовать ценность некоторых долгое время лелеемых положений в истории индийской философии и предложить пересмотреть отдельные стандартные интерпретации древних текстов. Без этого моей работе грозила бы опасность впасть в догматизм и примитивизм. Однако и в данном случае риск остается большим. Ведь новые положения охотнее всего избираются критиками в качестве объекта безжалостной критики, так как зачастую они не связываются с именами величайших ученых, без научных трудов которых, казалось, мне, как и всякому, изучающему историю индийской философии, вообще невозможно было обойтись. Короче говоря, я должен был критиковать тех, кто, без всякого преувеличения, далеко превосходил меня во многих отношениях.

Перечень имен этих маститых ученых занял бы, пожалуй, много места. Но я все же хочу упомянуть имена двух, так как я имел счастье учиться у них. Это профессор С. Н. Дасгупта и профессор С. Радхакришнан. Несмотря на то, что я далеко отошел от них, я ни на один момент не позволю себе забыть, что без умелого руководства и монументальной работы С. Н. Дасгупты «История индийской философии» я никогда не приобрел бы моих скромных познаний в области индийской философии. Практически *все* сведения из ведических, буддистских и джайнистских источников по локаяте собраны там в одной главе — подвиг, который мог совершить только ученый, равный Дасгупте. Ученым, в том числе и мне, фактически не осталось даже

возможности для открытия какого-либо нового факта о локаяте; осталась только одна задача — поиски новых связей этих фактов. Именно в этом направлении я и проводил свое исследование. С другой стороны, если где-либо я ссылаюсь на профессора Радхакришнана, то единственно с целью размежеваться с ним, и делаю это по той причине, что его последовательная интерпретация всего индийского философского наследства с последовательных идеалистических позиций пользуется широчайшей известностью как вне, так и внутри академических кругов.

Я, разумеется, отдавал себе полный отчет в том, что тенденция к критике «маститых» будет, вероятно, некоторым поощрением невежеству и зазнайству. В качестве предохранительной меры я могу предложить «маститым» почаще полемизировать друг с другом. Что касается меня, то я, к счастью, способен выносить эту неприятную процедуру в изрядных дозах.

Некоторые идеалистические интерпретаторы под давлением объективных фактов, случалось, выходили за рамки своих идеалистических убеждений. Таким образом, хотя и в различных текстах, но встречаются далеко идущие высказывания ряда ученых, высказывания, которые, если их собрать вместе, могли бы помочь мне восстановить картину прошлого, воссоздание которой и было моей целью. Это стремление цитировать то, что уже сказали другие, наряду с желанием по возможности приводить свидетельства в подтверждение своим аргументам делает, пожалуй, мое исследование скучным и непривлекательным.

Тем не менее, несмотря на эти трудности, я нашел материалистическую точку зрения единственно правильной для исследования того течения, которое в древних текстах известно под названием «локаята». Помимо общих соображений о возможности применения к ее исследованию материалистической точки зрения, имеется одно особое обстоятельство в пользу этого пути.

Моей целью было дать исчерпывающее исследование отнюдь не всех материалистических течений в древнеиндийской философии. Я намеревался изучить лишь то течение, которое, как я уже говорил, носило в древних текстах название «локаята». Так, например, атомистическое учение вайшешиков или буддистов школы сарвастивадинов заключало в себе важные элементы индийского материализма. Но это не входит в содержание моей работы. Тем не менее, как хорошо известно, есть особая причина, которая делает изучение локаяты весьма затруднительным. В то время как по крайней мере главные тексты других школ сохранились, *все* оригинальные работы локаятиков были безвозвратно утеряны. Мы располагаем лишь несколькими фрагментарными отрывками из локаяты, причем *все они сохранились в передаче их противников,* то есть тех, кто включал эти свидетельства в свои труды единственно для опровержения и осмеяния локаятиков. Поэтому восстанавливать локаяту

приходится, отправляясь от враждебно настроенных свидетельств о ней.

При таких обстоятельствах, если современный ученый проникнется симпатией к материализму, он просто не сможет оставаться нейтральным к альтернативе — поношению или подлинно научной информации о локаяте. Это в действительности и случилось с большинством современных ученых, которые попытались рассматривать локаяту сквозь призму собственных идеалистических убеждений. Поэтому изучение локаяты с *материалистической точки зрения* приобретает особый смысл. Это означает переоценку ценностей, уход с проторенных путей.

Однако необходимо кое-что уточнить и в постановке вопроса. Как хорошо известно, высшая форма материализма создана Марксом и Энгельсом; обычно ради краткости употребляют термин «марксизм». Я и пытался, соответственно, подойти к рассмотрению локаяты с марксистской точки зрения. Это означало нечто большее, чем простое восстановление недостающих звеньев. Марксизм рассматривает материальные корни каждого явления и берет все это в исторической связи и движении. Установить законы такого движения и показать развитие от начала и до конца, при этом освободив каждое явление от эмоциональной, иррациональной и мистической шелухи, и представить явление во всей его истине на суд разума — вот чего требует марксизм.

Поэтому я, как марксистский исследователь локаяты, изучил также материальные условия древней Индии, продуктом которой была данная философия. В результате я вынужден был значительно уклониться от основного тезиса. Считаю небесполезным коснуться здесь этого тезиса и набросать план его развития.

Несмотря на различные превращения, которые этот тезис претерпевает во многих местах, он по существу остается одним и тем же. Он развертывается в четыре этапа, соответственно четырем основным частям книги.

Главы I и II отведены преимущественно обсуждению цели и метода. Проблема локаяты и в этом случае рассматривается в два этапа. На первом этапе я рассматриваю изрядное количество современных теорий о локаяте. Все они, несмотря на их полнейшее несовпадение и взаимную противоречивость, фактически исходят из сомнительного представления о локаяте, с которым мы встречаемся в средневековом компендиуме индийской философии «Сарва даршана санграхе», написанном видным представителем наиболее ортодоксальной формы индийского материализма. Отказавшись от признания достоверности имеющихся свидетельств, как внешних, так и внутренних, я перехожу (это уже второй этап) к рассмотрению других возможных путей. Я исходил из того факта, что даже ранние буддистские

источники уже упоминали о локаяте, а кроме того, как отмечалось еще Дасгуптой и др., о ней свидетельствуют древние упанишады — правда, под названием «Взгляды асуров», и поэтому будет естественно предположить, что локаята в ее первоначальной форме должна быть очень древней по своему происхождению. Несомненно одно: она была добуддистской и даже доупанишадской, хотя насколько именно — это невозможно установить даже с приблизительной точностью. В таком раннем периоде индийской истории мы и не ожидаем развития материалистической философии в современном смысле, и первоначально локаята действительно не была такой. Последнее, пожалуй, вызовет известное разочарование у некоторых горячих голов из числа современных материалистов, однако этого следовало ожидать, если мы хотим оставаться на материалистических позициях. Материалистическая философия в ее современной форме предполагает развитие некоторых материальных условий, которые не могли существовать в Индии до возникновения упанишад. Что же в таком случае представляет собой эта первобытная локаята? Или что, собственно, осталось от того, что мы позднее встречаем в древних текстах под названием «локаята»? Этимология этого слова дает нам следующее: «то, что распространено среди народа», или «то, что есть по существу своему мирское». К сожалению, самые ранние из доступных нам комментариев сумбурны и часто впадают в мифическое фантазерство. Тем не менее тщательное изучение некоторых из них может пролить, пусть слабый, свет на данную проблему указанием на изначальный «мирской» взгляд на существо ритуальных действий; многозначительно также упоминание о распространенности этих взглядов среди масс. Наиболее примечательной чертой этого первобытного взгляда на мир была *деха-вада*, по которой физическое человеческое тело (деха) есть микрокосм вселенной; она также включала в себя космогонию, рассматривающую происхождение вселенной подобно «совокуплению мужчины и женщины».

Трудно сказать, получил ли данный взгляд на мир, когда он возник в первобытном обществе, теоретическое оформление. Предполагаю, что нет. Однако достоин внимания уже тот факт, что вышеупомянутое древнее воззрение на мир, хотя это далеко не современный материализм, все же представляло этап такого сознания, которое свидетельствовало о рождении спиритуалистических понятий, подобно богу, душе и потустороннему миру. В этом смысле, будучи по существу доспиритуалистическим, оно может быть охарактеризовано как совокупность стихийно-материалистических взглядов, хотя все это отнюдь не теория или система в нашем понимании.

Таково, как я полагаю, скромное начало локаяты. И тем не менее это было многообещающим началом. Ибо в конце концов

локаята превратилась в высокоразвитую систему философии и была сильнейшей оппозицией по отношению к ранним формам индийского идеализма, а именно к веданте. Но я должен прервать рассмотрение этой проблемы (к ней мы вернемся в главе VI, трактующей о системе санкхья), потому что здесь необходимо остановиться на ряде других, более важных моментов.

Я думаю, что первостепенной проблемой является вопрос о существе ритуальных актов, к которым, согласно множеству свидетельств древних текстов, локаята имела прямое отношение. Более того, есть основания предполагать, что эти ритуалы были зловещи и непристойны — верный признак того, что они, как и следовало ожидать, относятся к первобытной стадии развития. Но литературные источники сами по себе не дают нам возможности до конца понять их значение. Поэтому я должен был найти какой-то особый метод, при помощи которого смог бы не только воссоздать полную картину первобытных ритуалов, относящихся к исследуемым нами стихийно-материалистическим взглядам, но также и попытаться понять весь их первоначальный комплекс как неотъемлемую часть производственной деятельности людей на первобытной ступени развития. На мысль о подобном методе меня натолкнули труды профессора Джорджа Томсона, в которых он применил основные принципы марксизма для объяснения древнегреческой литературы и философии, что показалось мне, как ученому, изучающему древнеиндийскую философию, заслуживающим внимания. В главе II я попытался проиллюстрировать этот метод некоторыми конкретными литературно-философскими примерами из эпохи древней Индии. Однако выбранный мной материал относился к ведической литературе, открыто враждебной линии локаяты. Тут мы подошли к необходимости обратиться к рассмотрению другого аспекта моего тезиса. Несмотря на то, что ведическую литературу можно рассматривать как необычайный взлет идеалистической мысли, в основе ее лежала, по нашему мнению, некая совокупность стихийно-материалистических взглядов, которые, впрочем, во многом отличались от первобытной локаяты, как бы предвосхищая ее на той стадии, когда еще вообще не существовало идеализма. Это положение неоднократно повторяется во всем моем исследовании, тем не менее я должен остановиться на нем и здесь, чтобы завершить раскрытие его значения уже в главе VIII, где я имею дело с возникновением идеалистической точки зрения в ведической литературе.

После рассмотрения метода в главе II я мог бы продолжить мою аргументацию по первоначальной локаяте, не законченную в главе I, если бы не то обстоятельство, что это рассмотрение свелось к некоторым вопросам относительно социального фона, без выяснения чего локаята не могла бы быть правильно

оценена в исторической перспективе. Однако анализ социального фона должен производиться в соответствии со специфическими проблемами локаяты. Первоначальный комплекс первобытных стихийно-материалистических взглядов в связи с темными культами, которые являются основой первоначальной локаяты, как я указываю в главе I, и которые в главе II рассматриваю как неотъемлемую часть первобытного общества, приобрел позднее более популярное название «тантризм». Однако внутреннее содержание тантризма уже не соответствовало общему представлению о нем.

Вообще же известен тантризм трех видов: древний, средневековый и современный — такие три этапа развития присущи многим явлениям индийской культуры и представляют одну из ее особенностей. Корни древнего тантризма могут быть прослежены настолько далеко в глубь прошлого, насколько можно проследить истоки истории Индии вообще, а его влияние продолжалось без перерыва вплоть до наших дней. Такая изумительная незыблемость древних воззрений и ритуалов на протяжении истории всей культуры может быть объяснена только сохранением пережитков в социальной действительности тех материальных условий, продуктами которой эти воззрения и ритуалы являлись. Но что мы имеем в виду под выражением «материальные условия»? Ответ на этот вопрос должны дать главы III и IV.

В главе III я выдвигаю положение, что социальная история Индии имеет две особенности: неравномерное развитие и наличие родовых пережитков. Во-первых, первобытное общество вплоть до наших дней фактически шло рука об руку с развитием цивилизации в древнеиндийском обществе. Во-вторых, остатки такого первобытного, или родового, общества явно заметны в различного рода социальных институтах Индии — древней, средневековой и новой. Это, как я считаю, есть случай неполного уничтожения родового строя, явление, в котором я попытался выявить следующие черты: этническая общность, деревенские общины, кастовая организация и обычное право. Впрочем, я не отрицаю, что из всех глав моего труда глава III наиболее слабая и гипотетичная. Проблема социальной истории Индии обширна и крайне запутанна. Поэтому я не стремился здесь к полному воспроизведению этой истории, а лишь подчеркивал те ее аспекты, на которые обычно не обращают особого внимания, хотя они имеют прямое отношение к исследованию первобытных пережитков в культуре Индии. Я думаю, что слишком подробное рассмотрение данных проблем заведет нас слишком далеко, в то время как анализ других проблем, в особенности проблемы традиционного землевладения и его превращения из родовой в государственную форму организации общества, может остаться недостаточно полной. Но при всей этой недогово-

ренности главные выдвинутые мной положения в основном пожалуй, правильны. Полагаю, что люди, более компетентные в марксизме, смогут гораздо лучше обосновать их и более умело разработать.

Глава IV посвящается выяснению значения одной примечательной черты этих родовых пережитков, а именно материнскому праву. Я выделил эту проблему ввиду несомненной важности ее для моего тезиса: это дает мне определенную нить в исследовании источников тантризма. Одна из наиболее специфических черт тантризма заключается в преобладании женского принципа, называемого *шакти*, или *пракрити*. Этот принцип, несомненно, отражает общественные отношения, при которых женщина занимала в обществе гораздо более важное положение, чем мужчина. Помимо трудов профессора Томсона — моя зависимость от которого чисто внешняя, — я многим обязан «Матерям» Р. Бриффолта — главному источнику по материнскому праву и соответствующим древним ритуалам. Вслед за Томсоном и Бриффолтом я полагаю, что поскольку начало сельскому хозяйству положили женщины, то первоначальная стадия сельскохозяйственного производства создала материальные условия для господства женщины в обществе. Так же как Эренфельс и ряд других авторов, я утверждаю далее, что материнское право в Индии должно было быть исторически связано с зарождающимся сельскохозяйственным производством и что это явление, по всей вероятности, в последующие времена изменялось. Несмотря на это, живучесть пережитков материнского права в жизни индийского народа оказалась совершенно поразительной. Была ли какая-либо причина тому, что большинство этих пережитков сохранилось именно у земледельцев? Во всяком случае, эта связь тантризма с зарождением земледелия дала мне просто неоценимую нить к решению ряда других проблем тантризма. В противоположность этому экономика раннего ведического народа была преимущественно пастушеской. Это объясняет как его более развитое патриархальное общество, так и присущее этому обществу патриархальное мировоззрение. Именно в этом мы находим ключ к пониманию коренных различий между двумя главными течениями последующей философской мысли в Индии — ведическим и антиведическим. Тантризм, в широком смысле, был преобладающим элементом антиведического свободомыслящего течения.

После этого предварительного изложения я смог в главах V и VI возвратиться к центральному тезису локаяты. В этих главах я пытался ответить на два основных вопроса. Первый из них — что могло бы послужить основой первобытной *дехавады* и соответствующих первобытных культов, как и на какой стадии они могли возникнуть и были ли они связаны со способом производства материальных средств существования?

Второй вопрос — во что развилось в конце концов это архаическое мировоззрение? В главе V, предназначенной для ответа на первый вопрос, я пытался найти истоки тантризма в развитии магии первых землевладельцев, а в главе VI, отвечающей на второй вопрос, я выразил предположение, что философия санкхьи первоначально была развитием стихийно-материалистических взглядов, которые сформировались внутри самого тантризма. При изложении этих двух пунктов мне пришлось выступить против многих апробированных мнений относительно существа древнеиндийской философии. Но я обязан был высказать то, что мне казалось правильным. Как мог тантризм с его ограниченностью, что видно из его отношения к первобытным ритуалам, рассматриваться как содержащий в себе основу первобытных стихийно-материалистических взглядов вообще? Культы, связанные с сельским хозяйством, в котором надо искать определяющую их причину, покоятся на убеждении, что плодородие природы — матери-земли — может быть вызвано и усилено через имитацию человеческого зачатия и рождения и, наоборот, человеческая плодовитость точно так же находится в зависимости от плодородия природы [8]. На первобытной стадии указанные принципы, конечно, не осознавались именно как принципы. Но если мы, учтя это вполне понятное обстоятельство, попытаемся выразить сущность этих примитивных воззрений, то станет возможным определить их как инстинктивные поиски теории, в согласии с которой человеческому телу и земле приписывается общая природа, причем эти два явления рассматривались как взаимодействующие и взаимозависящие. Из этого следуют два вывода. Во-первых, если мы поймем таинство человеческого тела (деха), то можем понять и таинство природы, то есть физическое тело человека есть микрокосм вселенной. Во-вторых, рождение вселенной есть результат того же самого или подобного ему акта рождения человека; деха-вада и космогония тантризма есть всего лишь как бы теоретическое выражение этих двух следствий.

Нетрудно заметить, что в подобной схеме первобытного мышления нет ничего такого, на основе чего можно было бы сделать вывод о примате духовного принципа. Совершенно очевидно, что основания для представления о духовном принципе — понятия бога, души и потустороннего мира — в этих взглядах полностью отсутствуют. Поэтому при всем своем скудном знании о природе, так же как и о человеческом теле, человеческое сознание на этой стадии еще было свободно от «высоких» материй и ему еще предстояло образовать спиритуалистическое или идеалистическое мировоззрение. Это, конечно, не

[8] См. Thomson, SAGS, 1. 204 и далее о материалистической интерпретации первобытной магии плодородия.

материализм в полном смысле этого слова, но тем не менее, имея в виду такое инстинктивное принятие примата физического тела и земли над всем живущим, можно сказать, что здесь мы имеем дело с определенным видом первобытных стихийно-материалистических взглядов.

Признаться, когда я впервые пришел к этим выводам, я долго колебался, сомневаясь в их истинности. Но в 1951 году мне как-то пришлось прочесть второй том «Науки и цивилизации в Китае» профессора Джозефа Нидхэма. Это произведение очень помогло мне в прояснении моих собственных идей и подкрепило мои аргументы. Что стало мне понятным из отличного анализа Нидхэмом китайского даосизма, так это еще остававшиеся крайне неясными некоторые места в индийском тантризме. Нидхэм, идя собственным путем, указал на близкое сходство и возможный взаимный обмен идей между даосизмом и тантризмом и утверждал, что спекуляции даосизма о природе и представление о ее внутреннем строении «покоятся на базе китайской науки». Конечно, китайский даосизм, подобно индийскому тантризму, был в основном магией. Но, заявляет Нидхэм, «наука и магия на их ранней ступени развития неотделимы», и это обстоятельство имеет настолько большое значение, что «его даже трудно правильно оценить». Что являлось причиной подобного соединения? Человеческий труд, отвечает Нидхэм, «магия и наука были первоначально соединены в едином и нераздельном комплексе трудовых актов» [9]. Смелые формулировки, подобные этим, возможные только у ученых такого типа, как Нидхэм, помогли мне понять, как индийский тантризм из-за его слитности с трудовыми актами и несмотря на то, что он являлся магией, все же потенциально содержал в себе многие идеи индийской науки — особенно физиологии и алхимии.

Остановимся, однако, подробнее на первобытных стихийно-материалистических взглядах. Наука, как само собой разумеется, инстинктивно материалистична. Выдвигаемый теологией и метафизикой примат духа не имеет с наукой ничего общего. С этой точки зрения индийский тантризм из-за его стихийно-материалистических взглядов мог бы быть неким прообразом науки; даже авторы так называемой алхимической тантры отнюдь не могли не знать об этом факте. Источник тантризма, с другой стороны, был связан с магией, имеющей отношение к сельскому хозяйству, которая рассматривалась как «помощь» трудовым актам самого сельского хозяйства. Именно в этом смысле мы говорим, что стихийно-материалистические взгляды тантризма коренились в конечном счете в физическом труде.

[9] К сожалению, я могу позволить себе привести всего лишь несколько цитат из труда Нидхэма. Для правильного понимания его взгляда относительно источников науки необходимо было бы ознакомиться по меньшей мере с SCC, II, 83—139.

Все это приводит к мысли, что пока человеческое сознание определяется исключительно физическим трудом, оно остается инстинктивно-материалистическим. В другом месте я попытаюсь выяснить смысл этой определяющей мировоззренческой роли физического труда [10]. Существует еще одно — негативное — доказательство, а именно что появление идеалистической точки зрения в человеческом сознании предполагает отделение мысли от действия — умственного труда от физического — вместе с известной общественной деградацией в результате этого разделения. В итоге мы имеем возвышение духа или сознания — чистой мысли или чистого разума, — состояние воображаемого всемогущества, так сказать, силу, повелевающую природой. В этом и заключается существо идеалистической точки зрения.

Выяснению значимости этого процесса для понимания — хотя, конечно, негативно — природы первобытного доспиритуалистического мировоззрения я посвятил особую главу (VIII), где этот вопрос рассматривается всесторонне. Так как исторически идеалистическая точка зрения в индийской философии впервые встречается в позднейших частях ведической литературы, то в этой главе я должен был просмотреть, кроме того, указанные источники. Совершенно ясно, что для меня не было никакой необходимости заниматься хитросплетениями идеализма; достаточно было показать, что идеалистическая точка зрения возникла на руинах первобытных стихийно-материалистических взглядов, представляющих общественное сознание первобытного, доклассового общества, в котором физический и умственный труд еще не отделились друг от друга. Но все же я был обязан показать в деталях ход дальнейшего развития первобытных стихийно-материалистических взглядов, включаемых мной в линию локаяты. Это было сделано в главе VI, посвященной ранней санкхье.

Вообще говоря, все это и образует мой главный тезис. Но имеется еще одно обстоятельство, о котором я не могу не упомянуть здесь. Дело в том, что некоторые философы эпохи Будды зачастую рассматривались как последователи локаяты. Поэтому я почувствовал необходимость выделить для этой проблемы особую главу (III). Однако, изучив философов эпохи Будды, я пришел к заключению, что они совершенно непричастны к линии локаяты (то есть к тому течению, которое всегда в древних текстах называлось локаятой, несмотря на пережитки некоторого рода первобытного или неосознанного материализма во взглядах этих философов) или могут считаться причастными лишь в очень незначительной степени. В действительности буддистские и джайнистские тексты, являющиеся главным

[10] См. Appendix.

источником нашего знания о взглядах философов эпохи Будды, никогда не упоминали о них как о последователях локаяты, хотя термин «локаята» неоднократно встречается в этих текстах. Тем не менее я нахожу, что мое изучение этих манускриптов вполне оправдывается тем наслаждением, которое я испытал тогда от этой работы.

Остается еще один вопрос, на который мне бы хотелось ответить в этом введении. Вопрос этот следующий: насколько с марксистской точки зрения увенчались успехом мои усилия, имея в виду выдвинутый здесь тезис во всей его сложности? Что касается значения санкхьи в индийском философском наследстве в связи с заданным вопросом, то оно более или менее полно выясняется в соответствующей главе. Но каково все же значение восстановления первобытных стихийно-материалистических взглядов, образовавших основы направлений как локаяты, так и ведической философии? Ответ очень простой. Ценность этих взглядов вытекает, само собой, из сравнения их с той ролью, которую марксизм отводит первобытному коммунизму вообще. Важность первобытного коммунизма марксисты подчеркивают не потому, что они якобы мечтают о его возвращении, скорее это делается для того, чтобы показать, что частная собственность и государственная машина отнюдь не вечны. «Они будут ниспровергнуты так же неизбежно, как они неизбежно возникли на ранней стадии». Точно так же первобытные стихийно-материалистические взгляды взяты мной как объект исследования отнюдь не из тщеславия ученого, и тем более тут нет и грана даже скрытой апологии во имя их реставрации. Но эти взгляды (и в этом их ценность) наглядно свидетельствуют, что спиритуалистическая точка зрения не является врожденной. Далее она будет отметена с той же неизбежностью, с какой возникла на ранней стадии; если спиритуалистическая точка зрения появилась с общественным разделением физического и умственного труда, то с уничтожением этого разделения она должна также и исчезнуть. Особенно полезным это будет для понимания истории индийской философии: ибо мы никогда не уставали повторять, что спиритуализм есть неотъемлемый признак индийской мысли. Но, как говорят в подобных случаях: «Фауст! Тебе осталось жить один только час!»

В помощь читателю

Достойно сожаления, что в этой книге диакритические знаки не могли быть использованы. Имеются случаи, когда правильное произношение санскритского слова оказывается решающим критерием. Например, филологи полагают, что слово «вратья» образовано скорее от «врата», чем от «врата».

Курсивный шрифт использовался для обозначения слов из пали и санскрита, за исключением имен собственных.

Аббревиатуры применялись в подстрочных примечаниях и объяснены в библиографии. Для удобства названия работ в сносках даются сокращенно. Расшифровка их дается в специальном указателе, помещенном в конце книги.

Глава I

МИРОВОЗЗРЕНИЕ АСУРЫ

ПРОБЛЕМЫ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

В древнеиндийской философии встречается любопытная двусмысленность терминологии, ее значение трудно переоценить. Древние не находили нужным употреблять два различных слова, говоря о народной или о материалистической философии.

Для обозначения обоих понятий существовало только одно слово: «локаята», философия Чарвака, или Бархаспатьи. Локаята значила: народная философия. Локаята также употреблялась в смысле материалистической, или мирской, философии.

1. Материализм и философия народа

«Локешу аятах локаята». Так была названа локаята, потому что она была широко распространена (аятах) в народе (локешу). Коуэлл[1] в своем переводе краткого руководства по средневековой философии Индии, известного под названием «Даршана санграха» (Мадхавачарья, XIV в.) принял это название. Шастри[2] также употреблял это слово для обозначения народного мировоззрения. Он говорит об этом просто, в фактографической манере, как если бы речь шла о философском здравом смысле народа, не нуждающемся в доказательствах.

Тем не менее доказательства налицо, и мы приведем здесь одно или два из них.

Дасгупта[3] уже указывал на то, что в буддийском тексте «Дивья-вадана» встречается слово «локаята» в том же этимологическом смысле, то есть означающее то, что господствует в народе.

[1] SDS, 2п.
[2] BD (B), 37—38.
[3] HIP, III, 514 п.

Гунаратна [4], джайнский комментатор XIV в. н. э., в своих комментариях к «Сат даршана самуччая» (составл. Харибхадрой в VIII в. н. э.) относит к локаятам (или локаятикам) тех, кто вел себя как безрассудная толпа, неразборчивых, простых людей. Мадхавачарья [5] со своей стороны приводит, собственно, те же доводы, чтобы объяснить, почему древние материалистические воззрения, по традиции ассоциировавшиеся с наименованием «чарвака», назывались также и взглядами локаяты.

«Масса людей, соответственно с шастрами политики и наслаждения рассматривая богатство и желания как единственную цель человека, отрицая при этом и существование какого-либо объекта будущего мира — являлись, как установлено, исключительно последователями доктрины чарвака. Отсюда и другое название для школы локаяты — имя, вполне отвечающее смыслу предмета».

Говоря это, Мадхава только следует своему великому учителю Шанкарачарье [6] (VIII в. до н. э.), который в своих комментариях к «Брахма сутре» отождествлял грубую толпу (пракрита джанах) с последователями локаяты (локаятиками), употребляя оба этих названия почти в синонимическом смысле.

Правда, такие заявления во многом вызывались отвращением к локаяте. Тем не менее это не уменьшает серьезности этих утверждений, особенно если учесть тот факт, что сама этимология слова наводит на это.

Локаята значила: философия народа, хотя те, кто употреблял это название в этом смысле, нередко презирали и народ и его философию. Эта философия была, по существу, мирской, материалистической. Помимо других доказательств, на это указывает и иное значение этого названия. *«Петербургский словарь»* [7] определяет слово «локаята» просто как материализм. Согласно Моньер-Вильямсу [8], это наименование в мужском роде значило *материалист*, а в среднем — *материализм*, систему атеистической философии, Коулбрук [9] указал на то, что слово «локаятана» в мужском роде значило только *материалист*. Некоторые из наших крупных ученых дали ту же интерпретацию этому слову. Согласно Паньчанану Таркаратна [10], эта философия была названа локаятой потому, что она не признает ничего, кроме конкретного материального мира (лока), отрицая все, что вне его. Такова же аргументация и Раджкришны Мудхо-

[4] TRD, 300.
[5] SDS, 2.
[6] On Br Sn, I, 1,1.
[7] V, 235.
[8] SED, 907.
[9] Там же.
[10] Presidential Address at the Philosophical Section of the Bengali Literary Conference, 14th Session.

падхьяя[11]. По его мнению, имя локаята произошло от того, что эта философия настойчиво подчеркивает (эмфазис) существование естественного мира (природы), то есть лока, или ихалока.

В еще более старых текстах мы встретились с попытками объяснить это название с точки зрения его материалистического содержания. Буддхагхоша[12], буддийский комментатор V в. до н. э., советовал, говорят, употреблять слово *аятах* в смысле «аятана», то есть в смысле «база», «основа»; в таком случае локаята будет означать философию, основой которой является материальный мир: лока. Почти так же происхождение этого названия понимал Харибхадра[13] и его комментаторы. Он определяет лока как все то, что может быть объектом чувственного восприятия. Комментатор Манибхадра[14] старается это уточнить. Он суммировал все сказанное, утверждая, что лока значит *падартха-сартха*, или *падартха-самуха*, то есть совокупность материальных существований. Оба сходятся в том, что, поскольку имя «локаята» производное от «лока», оно может обозначать только материалистическую философию. Таким образом, под названием «локаята» подразумевается не только народная философия, но и материалистическая, или мирская, философия. Оба выдающихся историка индийской философии, С. Радхакришнан и Дасгупта, обращали наше внимание на наличие обоих значений одного и того же термина. «Локаята, — говорил Радхакришнан, — означающее направленное к миру чувств, — это санскритское слово для обозначения материализма»[15]. Дасгупта отмечает: «Локаята (дословно: то, что находится в народе) было, по всей вероятности, тем наименованием, под которым известны все чарвакские доктрины»[16].

Остается только сопоставить оба значения, чтобы усомниться в справедливости часто повторяемых утверждений, что традиции индийской философии носили неизменно и всегда характер чистого идеализма или спиритуализма.

Даже в наше время утверждают, что «отличительной чертой индийской мысли является то, что она всегда обращала больше внимания на внутренний, чем на внешний мир»[17]. Это может быть справедливым лишь в том случае, если мы не обратим внимания на то направление философской мысли, которое по традиции стремились приписать массам индийского народа. Их мировоззрение было инстинктивно материалистическим. Само название «локаята» свидетельствует об этом факте.

[11] VD (B).
[12] См. Dasgupta, HIP, III, 515.
[13] Sat DS, 81.
[14] См. об этом Манибхадру.
[15] IP, I, 279 n.
[16] HIP, I, 78 n.
[17] HPE, W, I, 21.

2. *Проблема индийского материализма*

Из сказанного выше следует, что древний индийский материализм не может рассматриваться как философская мысль, замкнутая в себе, в идеологической сфере. Вопрос о нашем древнем материализме неразрывно связан с историей нашего народа. Что понимать под «народом»? Имел ли он свою философию? Если так, то в каком смысле являлась она материалистической? При изучении локаяты эти вопросы не могут быть обойдены молчанием. Ответы на все эти вопросы надо, очевидно, искать в сведениях о локаяте, которые дошли до нас. Но сами эти сведения очень ненадежны и неудовлетворительны, часто ставят нас в затруднительное положение. Хорошо известно, например, что доступные нам материалы, касающиеся локаяты, настолько скудны и отрывочны, что для воссстановления их первоначальной структуры требуется свой Кювье. Однако по мере углубления исследования мы начинаем сознавать, что это еще далеко не самая большая и главная трудность.

Помимо этого, такие данные часто очень неясны, по крайней мере с внешней стороны они разнородны и даже двусмысленны.

Это, хотя и частично, объясняет, почему современные исследователи приходили к стольким ошибочным выводам относительно происхождения и значения локаяты в древней Индии. Как мы далее увидим, каждый из них исходил исключительно из ограниченных данных и в соответствии с индивидуальными особенностями последних приходил к чисто субъективному пониманию локаяты.

Был, однако, и еще один фактор, способствовавший многообразности современных взглядов на древнеиндийский материализм. При всех расхождениях исследователей все они прямо или косвенно считают «Сарва даршана санграху» Мадхавы единственно правильной исходной точкой в восстановлении забытых взглядов локаяты. Но и версия Мадхавы в лучшем случае сомнительна; мы сейчас увидим, почему это так.

Быть может, если мы освободимся из-под его влияния, сведения о локаяте, которые встречаются в значительно более древних, чем труды Мадхавы, источниках, нам не покажутся в конце концов такими смущающими.

И вот я попытался сойти с проторенных путей и отыскать метод, с помощью которого можно по-новому осветить древние факты и который мог бы помочь нам понять локаяту как народное мировоззрение. Мысль о таком методе возникла у меня при чтении трудов Дж. Томсона, в особенности его «Эсхила и Афин», а также первых двух томов «Научных исследований

в древнем греческом обществе». В главе II я показываю, как некоторые темные и даже порой бессмысленные места из нашей древней философской литературы могут стать понятными, если их истолковать согласно принципам Томсона. Стараясь следовать его методу, мне пришлось, однако, затронуть несколько вопросов, которые, как правило, не ставились при обычном подходе к обсуждению этого предмета. В результате получилось больше чем простое отклонение. Мне пришлось даже существенно изменить свой первоначальный план и углубиться в изучение источников тех темных культов, которые обычно принято называть тантрическими. Затем много раз обсуждаемый вопрос о происхождении и развитии философии санкхья должен был быть серьезно рассмотрен (и по крайней мере хоть частично я его разрешил).

Я понял, что все это невозможно сделать, не затрагивая более сложного вопроса о матриархате в Индии. И вот в конце концов я пришел к убеждению, что наше знание локаяты еще очень неполное, главным образом из-за одного неблагоприятного обстоятельства.

Матриархат в древней Индии вместе с присущей ему характерной идеологией остается все еще проблемой, ждущей своего разрешения. Как мы увидим, Дж. Маршалл, следуя советам Р. П. Чандра, сделал целый ряд ценных наблюдений. Также О. Р. Эренфельс под влиянием Маршалла продолжил собирание материала. Однако вследствие того, что они игнорировали работы Моргана, Энгельса и Бриффолта, их выводы недостаточно серьезны.

Но больше, чем все это, в процессе моих исследований меня поразил другой пункт: это основное сходство между традициями локаяты с еще более древними ведическими традициями. Это поразительно: обе традиции, насколько мы их знаем, очень сильно отличаются друг от друга, они фактически диаметрально противоположны.

Презрение к локаяте тех, кто считал себя преемниками ведийских традиций, всем хорошо известно. Также отлично известно презрение к последним со стороны последователей локаяты. Тем не менее упомянутое выше сходство между обоими замечательно. Это требует некоторых объяснений. Мне пришлось сильно отклониться в сторону, чтобы углубиться в истоки идей и верований ранних ведийских народов, и это, как ни пародоксально, оказалось необходимым для более основательного понимания локаяты.

Все это настолько необычно, что я должен объяснить обстоятельства, вынудившие меня поставить эти вопросы.

3. Утраченные тексты локаяты

Обычно исследование древнеиндийского материализма принято начинать с предположения, что трудность восстановления его истории заключается в скудости материалов. Мы можем сказать, что в целом океане неопределенности в отношении утраченных текстов локаяты единственно определенным является то, что никаких оригинальных работ не сохранилось. Современные ученые не сходятся между собой даже в вопросе, существовали ли такие труды вообще.

Р. Дэвидс [18] упорно отрицала эту возможность. По поводу опровержений локаяты, выдвинутых Шанкарой и буддистами, она замечает, что «употребляемые выражения указывают скорее на мнение некоторых мыслителей, связанное с их другими мнениями, но не выраженное ни в одном особом трактате».

Таким образом, существование в прошлом каких-либо текстов этой отвергнутой философии было для нее лишь ничем не оправданным предположением. Тем не менее доказательства, собранные Туччи, Гарбе и Дасгуптой, решительно противоположны такой точке зрения. Туччи [19] заметил:

«Хорошо известно, что ни один текст локаяты не дошел до нас... но заключать из этого, как это сделали некоторые ученые, что тексты локаяты никогда не существовали вообще, — значит зайти уж слишком далеко! Я только вкратце упомяну о некоторых фактах, которые, как мне кажется, ясно указывают на то, что тексты локаяты были известны в древние времена. Одна шастра локаяты приводилась в *«Праджня шастре»* Чандракирти. В «Сатта шастре» Арьядэвы приводилась подлинная цитата из «Брихаспати шастры», а традиция приписывает самому Брихаспати первый трактат системы, названной в честь его Бархаспатьей, и мы не знаем, собственно, почему бы нам не согласиться с этим» [20].

Судя по заметкам на полях труда Пуппхаданты, сделанных неизвестным автором, «упомянутый в тексте Пурандара был Чарвака-матергантхакарта, то есть автором текстов, излагающих доктрину Чарваки».

Гарбе [21] называет двух авторов: Патанджали [22] и Бхаскарачарью [23], которые свидетельствовали о существовании в прошлом рукописей о материализме. Дасгупта [24] приписывает текст «Дивья-вадаы», где локаята рассматривалась как особая

[18] DB, I, 166 и далее.
[19] PIPC, 1925, 36.
[20] Там же.
[21] ERE, VIII, 138.
[22] Mahabhasya, VII, 3, 45.
[23] On Br Su, III, 3, 53.
[24] HIP, III, 514.

научная система с комментариями и аннотациями, то есть бхашьей и правачаной, буддистам. К этому он прибавил доказательства, приведенные Патанджали, уже упомянутые Гарбе, считая эти доказательства решающими. Затем Катьяяна (грамматик, III в. до н. э) сформулировал правило, по которому слово «варнака» становится «варнака» в женском роде, означая «простыня», «обертка», «халат» и пр. В этой «Варттика сутре» говорится, что цель ограничения слова «варнака» значением «хлопчатобумажное или шерстяное покрывало» та, что в другом смысле женский род слова будет варнакаа или варттика (это означало бы комментарий), как это имеет место в Бхагури, комментарии к локаяте»[25].

Из всего этого Дасгупта заключил, что «кажется совершенно достоверным, что была книга, называемая «Локаятой», к которой имелся по крайней мере один комментарий до 150 года до н. э. и даже, может быть, и до III в. до н. э., а эта дата допустима для Катьяяны, автора «Варттика сутры»[26]. Но такие тексты, если и существовали когда-нибудь, до нас не дошли.

Судя по враждебности ко взглядам локаяты, выраженной во многих местах, часто предполагают, что тексты могли быть умышленно уничтожены. Но что бы там ни было, это произошло очень давно, по всей вероятности, до нашей эры. Помимо упоминаний о таких утерянных трактатах, в данный момент мы имеем в действительности лишь несколько бессвязных ссылок на взгляды локаяты или на ее последователей, локаятиков; ссылок, какими они сохранились в записках тех, кто хотел только высмеять или отвергнуть локаяту[27]. Так, С. К. Белвалкар и Р. Д. Ранаде[28] замечают, что эта философия, к несчастью, стала нам известной только из трудов ее оппонентов. Последние не имели особого желания описывать беспристрастно то, что фактически представляла собой локаята. Поэтому мы и не можем рассчитывать найти в этих источниках беспристрастную передачу их взглядов. С другой стороны, писатели, принадлежащие к различным школам философии, пробовали отрицать локаяту в различных контекстах.

Таким образом, полученные о локаяте информации из этих источников по необходимости лишь отрывочного характера. Единственным исключением, по всей вероятности, можно считать версию локаяты «Сарва даршана санграхи», где автор создает впечатление последовательности и согласованности. Но мы сейчас увидим, как мало можно положиться на это.

Учитывая эти обстоятельства, Рис Дэвидс была совершенно права, заявляя, что «в ожидании обнаружения других текстов,

[25] HIP, III, 515—516.
[26] Там же.
[27] Nehry DI, 100.
[28] HIP, II, 458.

и особенно таких, которые являются не только свидетельством оппонентов, мы в лучшем случае можем надеяться найти правдоподобную гипотезу о локаяте, чтобы привести в ясность отрывочные о ней сведения». Рис Дэвидс [29] написала это в 1899 году. На основе нашего опыта мы можем теперь сказать окончательно, что надежды на такое открытие нет.

Ф. Томас действительно нашел одну «Брихаспати сутру», которая в его переводе и редакции была издана в 1921 году. Это мог быть труд о локаяте, так как Брихаспати, говорят, был основателем этой школы. Ни один ученый, однако, не будет серьезно рассматривать этот текст.

Это очень позднее произведение, и в нем часто доминирует совершенно чуждая локаяте и даже почти враждебная ее взглядам идеология. По этому поводу Туччи замечает: «Она определенно брахманического характера». Но автор тут же спешит добавить: «Несмотря на это, в ней некоторые цитаты, относящиеся к локаяте, возможно, были взяты (заимствованы) из древней, теперь утерянной компиляции, носившей особый, одной локаяте присущий характер» [30]. Но это настоящая проблема! Что подразумевается под особым, одной локаяте присущим характером? И из какого источника наша информация почерпнула это?

4. Традиционный метод

Чтобы ответить на это, предполагают, правда иногда молчаливо, а Р. Дэвидс была из тех, кто определенно отбрасывал это предположение, что наиболее значительными фрагментами локаяты являются те, которые сохранились в работе Мадхавы, и они должны служить исходным пунктом наших исследований. Как говорит Гарбе, «главным источником нашего знания все-таки является первая глава «Сарва даршаны санграхи» [31]. Это заявление типично для современных ученых, они обычно следуют методу восстановления локаяты путем собирания главных черт (идей) о ней из трудов Мадхавы, а затем передают в его освещении все сведения о локаяте, добытые из других источников. Даже Шастри, важность вклада которого в наше знание о локаяте мы отметим ниже, не совсем освободился от пристрастия к его методу. Р. Дэвидс, конечно, сомневалась в подлинности материалов самого Мадхавы.

Довольно парадоксально, что ее сильное сомнение в Мадхаве, как мы увидим, в действительности основывалось на материалах самого Мадхавы.

[29] DB, I, 170—171.
[30] PIPC, 1925, 36.
[31] ERE, VII, 138.

Надо здесь указать на то, что имеются по крайней мере два определенных преимущества в традиционном подходе (методе), что обычно и соблазняет ученых следовать ему.

Во-первых, изложение локаяты у Мадхавы ясное и последовательное. Эпистомология, метафизика и этика локаятиков в той мере, в какой Мадхава хотел сделать их понятными для нас, представлены им в искусно построенной логической форме. По его мнению, локаятики отрицали ценность какого-либо источника познания, кроме непосредственного чувственного восприятия. Поэтому они отрицали и всякую реальность, за исключением грубых чувственных объектов. Ни бога, ни души, ни жизни после смерти не было (по их убеждениям). Отсюда, естественно, следовало, что локаятики отрицали все религиозные и моральные ценности и считались только с чувственными удовольствиями. Это, в сущности, и составляет воззрение локаяты, как оно представлено Мадхавой. Независимо от того, является ли оно плодом его собственного воображения или нет, такое воззрение совершенно ясно и замечательно по своей внутренней связности. Если мы примем труд Мадхавы за отправной пункт, мы, во всяком случае, будем чувствовать, что стоим на твердой почве.

Вторым преимуществом, и отнюдь не маловажным, является тот факт, что, когда наши современные исследователи исходят из Мадхавы, они чувствуют в нем нечто близкое. Это легко согласуется с современным понятием, или, вернее, с современной предвзятостью против материалистической философии вообще. Материализм в изложении Мадхавы был культом грубых людей, которым было малодоступно понимание высших ценностей человеческого существования. Современные ученые того же мнения. Они так же, как и Мадхава, чувствуют к материалистической философии глубокую антипатию.

Приведем здесь два примера.

Л. Делавале Пуссэн [32], рассматривая точку зрения локаяты, сказал: «Человек, который захотел бы обратить — вернее скажем, «совратить» — женщину в свою материалистическую веру»... и пр. Итак, для этого писателя материализм — просто совращение. Это для него было так очевидно, что он лишь констатировал факт!

В сущности, подобное же отношение к материализму объясняет, почему Радхакришнан [33] мог сказать, что «сущность (основа) этой доктрины суммируется целиком в одном образе из аллегорической пьесы «Прабодхачандродая» [34]. Автор, конечно, знает, что сказать это — равносильно сказать, что «сущ-

[32] ERE, VIII, 494.
[33] IP, I, 278.
[34] Act II (по Тейлору).

ность воззрений Сократа или сущность его характера может быть понята по комедиям Аристофана». Дело в том, что в «Прабодхачандродая» выведена лишь карикатура на материалистов, причем грубая! Эта вещь, как всем известно, была написана Кришнамишрой из Митхилы с целью высмеять и противопоставить им свои идеи, идеи буддистов, джайнистов, чарваков, капаликов и других сект, которые в те времена владели умами толпы [35]. Ни один ученый не будет искать в этом сущность буддизма или джайнизма.

С материалистической философией дело обстоит иначе. Современные ученые не заинтересованы в различении сущности материализма и карикатуры на него. В силу всего этого они и находят вполне законным начинать с отчетов (трудов) Мадхавы о локаяте.

Несмотря, однако, на эти два преимущества, мы не должны доверять традиционной процедуре (исследований). Начиная с того, что противоречивый характер, полученный в результате заключений, сам по себе уже есть предостережение против его надежности. Мы можем отметить сначала противоречия, а затем рассмотрим, насколько за это ответственна первоначальная ссылка на Мадхаву.

5. Анархия в ученом мире

Современные писатели по вопросам древней индийской философии, среди которых немало больших авторитетов, противоречить которым решился бы не всякий, пришли к самым разнообразным выводам относительно происхождения и значения локаяты.

Одни утверждали, что возникновение локаяты — следствие падения традиционных авторитетов. Другие, наоборот, думают, что локаята была как раз причиной роста и усиления этого авторитета.

Третьи решают, что локаята была занесена в Индию из древнего Шумера. Наконец, некоторые думают, что локаята на самом деле формировалась как часть индийских религиозных ритуалов. Были и такие заявления, что локаята не просто древнее учение, а что она сохранилась и по сей день в глухих уголках Индии в форме некоторого темного и в высшей степени неприличного культа.

Ввиду всех этих противоречивых мнений о том, что могла собой представить локаята и каково было ее значение, стали скептически относиться даже к самому факту существования локаяты, а не только к вопросу о том, была ли она когда-либо ветвью индийской философии.

[35] P, 4.

Все сказанное выше свидетельствует об анархии, царящей в наших академических сферах по этому вопросу.

Мы сопоставим эти разнородные точки зрения в той мере, в какой они опираются на точку зрения Мадхавы относительно локаяты.

Радхакришнан[36] считает, например, что локаята — характерный интеллектуальный продукт неустойчивости и шаткости так называемого «эпического периода», то есть эпохи между 600 и 200 г. до н. э. Это был период упадка вековых верований и воззрений, когда авторитет власти сильно пошатнулся в глазах народа. В такой атмосфере... появилось немало даже метафизических фантазий и пустых спекуляций. Здесь мы встречаемся и с материалистами с их настаиванием на мире чувств, и с буддистами с их ценными психологическими учениями и высокой этикой. В этих обстоятельствах, по мнению Радхакришнана, материализм, несмотря на всю его несостоятельность, сыграл немалую историческую роль: он отбросил старые религии верований и обрядов, он объявил «духовную независимость индивидуума» и отбросил принцип авторитетности. «Философия чарваков — это фанатическая попытка освободить свою эпоху от гнета прежних веков. Чтобы освободиться от догматизма, необходимо было открыть путь для великих конструктивных усилий спекулятивного мышления»[37]. Достоинство этого вывода — в его простоте. Однако эта простота лишь результат слепого следования Мадхаве.

Сведения о локаяте, не совпадающие с изложением локаяты Мадхавой, полностью игнорируются автором и, по-видимому, совершенно не оказали на него влияния.

Этим объясняется и тот факт, почему Радхакришнан согласился дополнить «Сарва даршана санграху» только такими текстами, как «Прабодха чандродая» или «Сарва сиддханта санграха», — то есть трудами, которые, как и труды Мадхавы, были написаны с точки зрения идеализма веданты и приписывали локаяте, по существу, те же, что и Мадхава, взгляды.

Сущность этих взглядов чисто негативная по характеру: локаята отвергает достоверность выводов, авторитета вед, реальность бога, души и бессмертие, отбрасывает моральные ценности, не допускающие грубых чувственных наслаждений момента. Рассматривая этот вывод как единственно возможный, наш автор считает в отношении его правильным поставить только один вопрос, а именно: каким образом можно объяснить такой ультранегативный подход во времена древней Индии? Гипотеза об эпохе, «в которой произошло полное крушение вековых верований и которая тем самым освободила фанатическое убежде-

[36] IP, I, 271—276.
[37] IP, I, 283.

ние свободомыслия», послужила для него удовлетворительным ответом.

Конечно, для Радхакришнана, вне всяких сомнений, это были эксцессы и легкомыслие. Тем не менее эти события сыграли свою историческую роль: нашим предкам была необходима эмансипация от древней религии обрядов и магии ради достижения великих конструктивных усилий спекулятивной мысли.

Ж. Мюир[38] также связывал локаяту со свободой спекулятивной мысли в древней Индии. Но эта связь, как он ее понимает, была противоположного характера. С его точки зрения, локаята была не результатом падения древней веры, а, наоборот, явилась причиной ее консолидации. Каким образом пришел он к такому выводу? Подобно Радхакришнану, он также дал негативистическое изложение локаяты, берущее свое начало в трудах Мадхавы. Однако в отличие от Радхакришнана он более или менее серьезно рассмотрел и другие свидетельства, относящиеся к локаяте, и постарался их направить в русло рассмотрения Мадхавы.

Ссылаясь на свидетельства неверующих и еретиков, упоминаемых в «Ригведе», Мюир утверждает, что существовавшая в стране интеллектуальная атмосфера уже издревле характеризовалась своим духом спекулятивной свободы. Эта атмосфера существовала веками. Даже в эпоху составления «Рамаяны» не исключалась возможность проповедовать локаяту, оставаясь при этом брахманом.

Об этом свидетельствует брахман Джабали, старавшийся склонить Рамачандру к принятию еретических идей[39]. Тот факт, что эти еретические идеи были в существе своем локаятическими, Мюир обосновывает их сходством со взглядами локаяты в том виде, в каком их представляет Мадхава. Ссылаясь на свидетельства «Рамаяны», он доказывает: «Даже после того, как брахманская система была окончательно утверждена, и после подробного описания всех ее деталей было ясно, что строгость ее требований не распространялась на спекулятивное мышление.

Таким образом, если брахман соблюдал установленный церемониал и защищал привилегии своего положения, ему совершенно не возбранялось придерживаться любого философского мнения или воззрения»[40].

Со временем, однако, когда нападки со стороны еретиков, подобно локаятикам и буддистам, стали более резкими и когда авторитет священных книг уже не просто молча дискредитировался, а начал открыто поноситься и отрицаться, основанные же на них общественные институты были не только покинуты и

[38] JRAS, XIX, 299 и далее.
[39] Там же, 303 и далее.
[40] IRAS, 331. Коулбрук М. Е., I, 379.

заброшены, но и подвержены серьезным нападкам [41], ортодоксальная партия забила в набат и предприняла меры к тому, чтобы положить конец древней свободе спекулятивного мышления. Локаятика, таким образом, стала причиной консолидации древнего авторитета.

Догадки Дасгупты о происхождении и развитии локаяты не имели ни одного сходного пункта с двумя другими точками зрения.

По его мнению, локаята была иностранным верованием, занесенным в Индию. В течение своего последующего развития в Индии она, однако, подверглась большим изменениям.

«По всей вероятности, доктрина локаяты зародилась еще раньше, в шумерийской цивилизации с ее преобладавшими тогда обрядами украшения мертвых и доктриной физического воскресения из мертвых.

Позднее эта доктрина так изменилась, что стали доказывать, что если человеческое «я» и его тело идентичны и тело после своей смерти подвергается сожжению, то и ничто другое его не может пережить, а потому никакого другого мира после смерти также быть не могло [42].

Таким образом, мы знаем, что идеи локаяты были чрезвычайно древними, бытовали еще среди народов доарийского времени, то есть в далеком Шумере» [43].

Каким образом пришел Дасгупта к таким крайне странным выводам? Потому что он, как и другие, начав с изложения идей локаяты, согласно версии Мадхавы, в отличие от других хотел подчеркнуть важность добавочной информации об этом, которая, как он думал, содержалась в «Чандогья упанишаде». Точка зрения, отождествляющая *я* с телом, приписывалась этой упанишадой асурам. Во-вторых, упанишада также упоминала о погребальных обрядах асуров, согласно которым, как объясняет Дасгупта, «требовалось одевать мертвое тело в одежды, надевать на него хорошие украшения и снабжать пищей. Они, вероятно, думали, что мертвые обретут потусторонний мир» [44].

Дасгупта отождествлял асуров с древними шумерийцами и предполагал, что упоминаемый погребальный обряд был характерен только для них. С другой стороны, отождествление *я* с телом напоминало ему локаяту. Во всяком случае, локаята, как ее понимал Мадхава, не только отрицала всякое *я*, существующее вне и над телом, но также и существование после смерти, в какой бы то ни было форме. Чтобы примирить свидетельство упанишад с описанием ее Мадхавой, он должен был

[41] IRAS, 331
[42] HIP, III, 529.
[43] Там же, 531.
[44] HIP, III, 528.

уяснить себе, что верование и идеи, лежащие в основе этих погребальных обрядов в древней Шумерии, после проникновения их в Индию подверглись некоторым изменениям. Индийский обычай кремации мертвых должен был утвердить в верящих в загробную жизнь тела убеждение в том, что после смерти не могло сохраниться никакой жизни. Туччи со всем этим не мог согласиться. По его мнению, локаята была в своей основе только частью жреческого ритуала Индии.

«С самого начала эта доктрина представляла собой науку *пурохита*, который на земле служил своему радже, как на небе Брихаспати служил Индре: *артха* и *дхарма* в течение известного периода следовали тому же пути» [45]. Под артхой автор подразумевал политическую экономию, под дхармой — религиозную чистоту. Но он доказывал, что артха и дхарма не могли слишком долго идти одним путем; признаки противоречий между ними отмечались уже с самого начала.

«Политические интриги и религиозная чистота несовместимы, и признаки расхождения между артхой и дхармой могут быть фактически прослежены до времен Яжнявалкьи и Нарады» [46].

Этот процесс расхождения, возможно, привел к открытому восстанию артхи против дхармы.

«С течением времени среди политических вождей появились такие, которые отказывались признавать всякий авторитет дхармы и объявили, чтобы в этот мир людей бог и священнослужители не вмешивались... Как это бывает в таких случаях, реакция артхи против дхармы пошла дальше: артха не только прекратила всякие отношения с дхармой, но и восстала против нее» [47].

И это, утверждает Туччи, в конечном итоге привело к преобразованию первоначальной школы артхи в еретическую, гедонистическую и материалистическую философию, которую Мадхава нам и описал.

Что привело Туччи к таким выводам? Начнем с того, что он натолкнулся в источниках гораздо более древних, чем Мадхава, на некоторые ссылки на локаяту, которые сильно противоречили изложению локаяты у Мадхавы.

«Мы находим локаяту включенной в список наук, которые изучались брахманами в типичных формах построения буддийских текстов на языке пали и на санскритском; согласно же Виная питаке, были и такие буддистские монахи, которые пытались изучать то, что не было предписано Буддой» [48]. Доказательства эти были уже отмечены Р. Дэвидс, которая при-

[45] PIPC, 40.
[46] PIPC, 41.
[47] Там же.
[48] Там же, 40—41.

шла к выводу, что в своем первоначальном значении локаята значила только «культ», «науку природы». Но Туччи с этим не мог согласиться.

«Лока» никогда не имела на санскритском языке значения «природа», для которого употребляется «прадхана», или «пракрити», или еще «свабхава»; так что, когда обсуждаются в буддийских текстах вопросы космологии, то во избежание недоразумений при обозначении представления космоса в материальном смысле приходится прибавлять к слову «лока» «бхаджана». Слово «лока» само по себе значит скорее «человеческий мир, класс существ, *локаятра, лококти, локавада, дэвалока.* Поэтому объяснения, которые мы должны дать названию «локаята», совершенно иные. Это только наука, единственным предметом изучения которой является лока, то есть «этот мир». Эта интерпретация вполне согласуется с китайским переводом «Шуншше» или «Шун-су», то есть «те, кто следует миру или обычаям мира». Поэтому эта «локаята», которая имеет целью «локаятру», является предшественницей «нити» и «артхашастры», то есть науки, которая относится брахманическими источниками к «Брихаспати»; отсюда локаята называется «бархаспатья», или «бархаспатьямата», — имеющая значение «нити» [49].

Независимо от того, приемлемо ли это толкование значений наименования или нет, упомянутые факты, безусловно, очень важны. Локаята упоминается как наука, неизменно обозначаемая в списках наук, изучаемых выдающимися людьми, что свидетельствует об ошибочности выводов Мадхавы. Потому они вполне естественно могли бы привести нашего ученого к сомнениям в истинности изложения локаяты Мадхавой. Но он этого не сделал. Приверженность современных ученых Мадхаве очень велика. В силу этого у Туччи осталась только одна возможность: выдумать историю конфликта между артхой и дхармой, которая в итоге привела к превращению серьезной в своей основе локаяты в локаяту, описанную Мадхавой.

Шастри [50] доказывал, что было бы ошибочным рассматривать локаяту как относящуюся только к одному какому-нибудь древнему периоду истории Индии. В Индии и по сей день встречаются живые примеры существования секты локаяты. Основываясь на некоторых замечательных доказательствах из «Брихаспати сутры» (найденных Томасом) и записях джайнского комментатора Гунаратны, он открыл тесную связь между локаятиками и последователями одного темного культа, называемого капаликом. Брихаспати рассматривает их как особую секту, но Гунаратна отождествляет капаликов с локаятиками [51].

[49] PIPC, 40.
[50] L, 4 и далее.
[51] Там же, 6.

Это само по себе замечательное наблюдение, так как секта капаликов существует и в настоящее время. Шастри идет еще дальше и замечает, что:

«...влияние локаятиков и капаликов еще очень сильно в Индии. Имеется секта, и притом многочисленная, чьи последователи верят, что «деха», или физическое человеческое тело, — это единственное, о чем следует заботиться; их религиозная практика направлена на проблему союза мужчин и женщин, и их успех (сиддхи) зависит от длительности этого союза. Они называют себя «вайшнавами», но они не верят ни в Вишну, ни в Кришну или все его воплощения. Они верят только в «деха». У них есть еще другое имя (сахаджья), которое носит одна буддийская секта, отколовшаяся от махаяны и существовавшая в течение последних четырех веков в Индии»[52].

Если все это правильно, то изложение локаяты Мадхавой в лучшем случае сомнительно. Хотя нам и следует проследить, насколько сахаджья может действительно рассматриваться как пережиток дегенерировавшего буддизма махаяны, мы знаем о ней достаточно, чтобы отождествлять ее с локаятой, как она описана Мадхавой[53]. Допустив, что локаята — то же, что и капалика и сахаджья, мы вполне логично поступим, если просто отложим в сторону Мадхаву. Однако, несмотря на свое замечательное наблюдение, Шастри не предложил этого сделать. Его преданность Мадхаве была прочной. Он только написал относительно «Сарва даршана санграхи»: «Эта книга давно привлекла мое внимание... стихотворную часть относительно чарваков я сразу же присвоил себе, но любопытство заставляло меня просмотреть другие отзывы»[54]. И все же, когда он уже понял, что другие отзывы свидетельствовали против «Сарва даршана санграхи», он не смог сомневаться в Мадхаве и перестроить локаяту на основании более глубокого понимания таких темных культов, как сахаджья и капалика.

Это заставило его поставить на карту внутреннюю последовательность своих собственных доказательств. Версия локаяты Мадхавы стала и его версией, тем не менее он упоминал о сходстве локаятиков с сахаджьями и капаликами. Д. Р. Шастри[55], чья «Краткая история индийского материализма, сенсуализма и гедонизма» пользовалась популярностью в наших ученых кругах, принял совет Г. П. Шастри и пробовал разрешить проблему, как это было предложено его предшественником.

[52] L, 4 и далее.

[53] Я не утверждаю, что взгляды сахаджьи не являются просто материалистическими. Но этот простейший материализм (*эеха — вада*) не таков, как описанная Мадхавой метафизика чарваков.

[54] Там же, 1.

[55] В позднейших работах Шастри не разрешил проблем, поставленных в данной работе.

Самым простым способом было считать, что раз локаятики, согласно Мадхаве, были просто дегенератами, то они легко могли слиться с дегенерирующими буддистами, как капалики и сахаджьи, выделявшимися своими эротическими эксцессами. Вырожденцы тяготели друг к другу. Д. Р. Шастри готов был развивать эту тему во многих направлениях. «Некоторые секты дегенерировавших буддистов, у которых распущенность в морально-половом отношении являлась отличительной чертой, постепенно примкнули к школе локаятов. Одной из этих сект была секта капаликов. Капалики — очень древняя секта. Они пьют вино, приносят человеческие жертвы и наслаждаются женщинами. Они стремятся достичь своей религиозной цели при помощи человеческих трупов, вина и женщин... Ввиду того что *кама*, или чувственное наслаждение, была целью этой секты, то она постепенно слилась с *настиками*, составлявшими часть школы локаята; по их убеждениям, вся summum bonum человеческой жизни... сводится к грубым чувственным удовольствиям [56].

После великого брахманического возрождения секта локаяты стала под различными формами искать убежища в разных частях Индии.

Старая буддийская секта школы махаяны в Бенгалии, культивировавшая главным образом любовные романы, оставила свое независимое существование и по примеру свабхававадинов и капаликов соединилась с «настиками» локаятиков, а локаятики в свою очередь инкорпорировались в эту же группу. В этой секте до сих пор сохранился старый элемент чувственности празднеств «маданотсавы» настиков, разрешавших себе грубые удовольствия; имя этой секты — сахаджья [57]. По мнению автора, довольно интересно отметить, что эта комбинация двойной деградации пользовалась очень широкой популярностью в течение некоторого периода нашей древней истории.

«Кредо локаятиков — радость. Под их влиянием в тот период индийской истории храмы и двор, поэзия и искусства были переполнены желанием чувственных наслаждений. Эротизм царил везде. Брахман и чандала, раджа и нищий — все с одинаковым энтузиазмом участвовали в маданотсаве, все поклонялись «мадане» или «каме» [58].

Автор не назвал того исторического периода, к которому он относил все это, он не выказал также никакого желания вникнуть в истинное значение маданотсавы или в эротические мотивы скульптурных украшений храмов, на которые он, по-видимому, ссылался. Сложные вопросы, естественно, возникают в связи с указаниями на отношение всего этого ко взглядам или идеям локаяты.

[56] HIMSH, 35—36.
[57] Там же, 37.
[58] Там же, 36.

Д. Р. Шастри с завидной простотой утверждает, что все это должно было возникнуть благодаря широко распространенным влияниям отщепенческих воззрений локаятиков, тем более что это отщепенчество было уже засвидетельствовано в трудах Мадхавы.

После всех этих разнообразных доводов о древней локаяте современным ученым остается сделать только один шаг, чтобы вынести все эти проблемы за пределы реальности.

Как раз это последнее и сделала Р. Дэвидс, которая главным образом и основывалась на этих буддийских источниках, уверяя, что ни идеи локаяты, ни идеи ее последователей никогда не существовали.

Во всем ее рассказе мы не встречаем никакого свидетельства, чтобы кто-нибудь называл себя локаятиком или упоминал о своем знании локаяты. «О действительном существовании школы идей или какой-либо философской системы, которая называлась бы этим именем, нет и следа»[59].

Тем не менее в нашей древней литературе мы встречаемся с доказательствами того, что некоторые люди назывались локаятиками, но назывались так их оппонентами в философии. Рис Дэвидс настаивает на том, что их учение ограничивалось только учением о природе. На них сначала смотрели с уважением, но затем к ним стали относиться свысока.

«После раннего употребления этих слов в смысле «воспевания природы», «воспевателей быта» и появляется оттенок нереальности во всех этих положениях, которые дошли до нас.

В период средневековья загадки и каламбуры природовоспевателей презираются. В последний период слова *«локаята»* и *«локаятика»* стали просто прозвищами — «крючками, на которые некоторые писатели могли цеплять «взгляды, приписываемые своим противникам, давая им, таким образом, презрительные прозвища»[60].

Итак, проблема локаяты была разрешена путем отрицания ее существования. Здесь можно задать себе вопрос: в какой мере за эту точку зрения был в действительности ответствен Мадхава? По-видимому, ответ будет отрицательным. Р. Дэвидс является единственным современным ученым, который определенно сомневался в правдивости изложения локаятики Мадхавой.

«Наконец в XIV в. великий теолог Саяна — Мадхава в довольно большой главе приписывает локаятикам самые крайние формы легкомысленного отношения к жизни под лозунгом: «Пей, ешь и веселись, так как завтра мы умрем», а также приписывает им пиронизм в философии и атеизм в теологии... Его очень ловкое описание выглядит так, как будто оно было

[59] DB, I, 172.
[60] DB, I, 172.

создано в его собственном воображении. Оно главным образом опирается на некоторые языческие шуточные стихи, которые никак не могли быть частью локаяты, изучаемой брахманами древности. Это то, что случается с человеком, обладающим коекаким умом, но морально настолько испорченным, что он не может принять теософическую точку зрения»[61].

Рис Дэвидс, видимо, хотела таким способом опровергнуть Мадхаву. Однако, правду говоря, в основе ее отрицаний реальности философии локаяты лежала исключительная тенденция опираться на того же Мадхаву. Она не нашла в более древних ссылках на локаяту указания ни на одну философскую систему, которая отвечала бы описаниям Мадхавы, и, следовательно, локаята сама по себе показалась ей нереальной. Существование локаяты было неправдоподобным, потому что оно ставилось в зависимость от версии Мадхавы.

Локаята не существовала потому, что так, как ее изобразил Мадхава, она не могла существовать. Хотя и косвенно, но больше, чем Р. Дэвидс, следовать взглядам Мадхавы на локаяту никто бы уже не смог.

Суть в том, что Дэвидс была знакома с бесчисленными ссылками на локаяту, особенно в буддийской литературе, которые совершенно правильно показались ей непримиримыми с изложением Мадхавы. Если бы она только могла освободиться от влияния Мадхавы, надлежащим образом понять значение этих сведений, полученных из буддийских источников, и если бы она попробовала синтезировать всю эту информацию, содержащуюся в джайнских источниках и других, наши ученые, по всей вероятности, могли бы найти новый путь для реконструкции древней локаяты.

Несмотря на все свои заявления, направленные против Мадхавы, она не попыталась этого сделать. Итак, изложение локаяты Мадхавой осталось последним словом для наших ученых.

6. Подлинность изложения Мадхавы

Ввиду того что наши современные ученые опирались на Мадхаву (что привело к конфликтам мнений между ними), для нас будет вполне логичным, если мы начнем с исследования подлинности мадхавской версии локаяты.

Можно высказать предварительное сомнение против Мадхавы, указав на большое расстояние во времени, которое отделяло его от самой локаяты.

В ранних буддийских источниках, таких, как «Кутаданта сутта»[62], мы встречаем наименование «локаята», а в одинаково

[61] DB, I, 172.
[62] Там же, I, 178.

с ней древней «Брахмаджала сутта»[63] мы встречаемся с определенными материалистическими взглядами, отождествляющими тело с *я*. Судя по этому, а также по тому глубокому интересу, который ранние буддийские авторы проявляли к локаятикам и их материалистическим идеям, нетрудно прийти к выводу, что первоначальная локаята процветала еще в далеком прошлом, до буддизма. Мадхава же жил в XIV веке нашей эры, так что первоначальная локаята была старше его по крайней мере на две тысячи лет.

Эти предварительные сомнения могут быть далее подкреплены указаниями на то, что Мадхава́ был обременен, помимо всего, заботами политического характера. Он был, подобно своему брату Саяне, одним из первых советников империи Виджаянагара. Предполагают, что он получил от одного средневекового монастыря необходимую финансовую поддержку для основания этой империи[64]. Это указывает на то, что сам Мадхава находился в центре политической деятельности, которая, вероятно, оказала влияние и на его философию.

Философия могла для него легко быть идеологическим противовесом практической стороне его политики. Но как мог тогда такой открытый сторонник аристократии, как Мадхава, дать нам неискаженную картину локаяты, которая, как на это указывает само название, олицетворяла только мировоззрение масс?

В защиту Мадхавы, правда, можно с таким же успехом сказать, что ни одно из этих двух сомнений не имеет особого веса. Расстояние во времени, отделяющее Мадхаву от ранних локаятиков, конечно, значительное. Но тот, кто знаком с характерными особенностями развития индийской философской мысли, не ожидает, в сущности, больших изменений в направлении даже столетнего развития системы. Все, что было в ранней локаяте в зародыше, ко времени Мадхавы могло развиться и быть хорошо систематизированным. Но это совершенно не дает оснований думать, что в своей основе локаята должна была отличаться от своих позднейших версий или вариантов.

Во-вторых, политическая занятость Мадхавы также является фактом. Но если это считать основанием для опровержения Мадхавы, то придется согласиться с тем, что локаята остается неизвестной и непознанной, ибо локаята имеет несчастье быть известной нам только по версиям ее оппонентов. Другие ученые, информировавшие нас о ней, могли не разделять политических предубеждений Мадхавы. Но у них была по меньшей мере религиозная предубежденность, и притом не менее сильная, чем политическая предубежденность у Мадхавы.

[63] DB, I, 46.
[64] VK (B), XIV, 565.

И несмотря на все это, мы не можем опираться на версию Мадхавы о локаяте. Доказательства, как внутренние, так и внешние, против этого. Внешние — очевидны, внутренние же — немаловажны. Мы начнем с последних.

7. *Способ представления локаяты Мадхавой*

В своем введении к английскому переводу «Сарва даршана санграхи» Коуэлл говорит, что Мадхава часто обнаруживает особый юмор в отношении своих оппонентов, когда он временно переходит на позицию их защитника и делает в своих заметках отступления в пользу взглядов, совершенно отличных от его собственных [65].

Это очень важно. Указанная особенность Мадхавы говорит о его блестящей способности к философствованию. Но эта блестящая способность развивалась в ущерб истинности изложения фактов. Он позволял себе увлекаться привлекательностью конструкций, своей собственной фантазией, и ему хотелось в тот момент рассуждать, как будто он сам локаятик. Вот почему он не заботился особенно о передаче того, на что претендовали сами локаятики и что они фактически доказывали. Вместо этого он старается доказать нам, *что сказал бы он сам, если бы он был локаятиком, и как бы он сам аргументировал в защиту их философской точки зрения.*

Это привело к нелепостям. Весь ход аргументации локаятиков, по всей вероятности, сильно расходился с его собственными взглядами. Мадхава был ведантистом, а ведантисты пользовались совсем другим способом аргументации.

Для ведантистов *шрути*, или откровение, служило высшим авторитетом. Сами аргументы не могли обосновать какое-либо положение, они имели ценность лишь как вспомогательный элемент шрути. Поэтому для ведантиста вернейшим доказательством какого-нибудь утверждения является цитирование упанишад. Отношение локаятиков было совершенно противоположным. Даже сам Мадхава признает, что локаятики смотрели на шрути как на выдумку ленивых обманщиков! В этих условиях представление о локаятиках, цитирующих упанишады, равносильно поговорке о дьяволе, цитирующем священное писание.

Но Мадхава-ведантист был так увлечен своим собственным индивидуальным методом, что он не задумываясь заставлял локаятиков цитировать «Брихад араньяка упанишаду» в поддержку их собственной позиции. «В этой школе четыре элемента: вода и прочее — основные принципы; и только при их трансформации в тело порождается разум, совершенно так же,

[65] SDS, VII.

как появляется опьянение при смешении веществ, при разрушении же тела интеллект немедленно исчезает. Они для этого цитируют шрути («Брихад араньяка упанишада», 11.4.12) [66].

Возникая из этих элементов, познание как таковое уничтожается при их уничтожении; после смерти разум исчезает.

8. Эпистемология локаяты

Принято считать, что локаята отрицала ценность вывода. Это впечатление главным образом может возникнуть из наблюдений над манерой Мадхавы обращаться с эпистемологией локаяты. В понимании европейской логики этот аргумент против обоснованности выводов может быть суммирован следующим образом.

Вывод предполагает универсальное отношение, или *вьяпти*, между средним термином (*линга*) и большим термином (*садхья*).

Но это вьяпти — гипотетический вывод. Ни один источник выводного знания не сможет за это ручаться. В европейской логике наиболее близко к этому было отрицание Юмом всеобщего и необходимого отношения. Так, например, вывод о наличии огня (садхья) по дыму (линга) может считаться обоснованным только тогда, когда будет установлено, что все случаи дыма суть случаи огня (вьяпти).

Но источника обоснованного знания, который мог бы оправдать это всеобщее отношение, нет. Восприятие не может этого сделать, потому что оно ограничивается только частным.

Вывод, будучи сам по себе основан на вьяпти, не может произвести его.

Свидетельства и другие так называемые источники обоснованного знания, будучи также выводными, не могут быть основанием для вьяпти.

Таким образом, вывод невозможен.

Последним словом эпистемологии локаяты, как она была представлена Мадхавой, является прямое чувственное восприятие. Впоследствии легко отбросить локаятиков, если их эпистемология сведена к этому.

Все аргументы зависят от вьяпти, а потому отрицание вьяпти тождественно с заявлением о недоверии к доказательству как таковому. Но локаятики были вынуждены доказывать друг другу, в силу чего они были вовлечены в аргументирование против самих себя.

[66] SDS, VII.

Мадхава сам, выступая против локаятиков с точки зрения буддистов, заявляет:

«Если человек не допускает, что вывод есть форма свидетельства или доказательства, «прамана», то можно ответить, что вы только утверждаете, что вывод не есть форма свидетельства: утверждаете ли вы или не утверждаете доказательство этого?

Первая альтернатива недопустима согласно принципу, что простое утверждение не доказательство утверждаемого предмета или вопроса. Не лучше и вторая альтернатива: утверждая, что вывод не есть форма доказательства, вы представляете какой-нибудь сокращенный аргумент, чтобы доказать, что этого нет, вы приходите к абсурду, не меньшему, чем если бы вы утверждали, что ваша собственная мать не могла рожать детей.

Когда вы отрицаете существование какого бы то ни было объекта на том основании, что он неощутим, вы сами допускаете вывод, у которого невосприятие является средним термином» [67].

Удаяна, средневековый философ школы ньяя, доказывал, что локаята могла бы сделать даже нашу практическую жизнь невозможной.

«Если эта доктрина будет постоянно применяться и люди начнут не верить всему тому, что они воспринимают перцептивным путем в какой-то данный момент, тогда вся наша практическая жизнь серьезно осложнится» [68].

Весь вопрос в том, насколько мы действительно можем полагаться на такое представление эпистемологии локаяты. Действительно ли локаятики выступали против вывода в том абсолютном смысле, который сделал бы полной невозможностью не только науку логики, но и нашу практическую жизнь? Анализ всех обстоятельств привел нас к отрицательному ответу; он показал, что картина эпистемологии локаяты, как ее передает Мадхава, большей частью лишь плод его фантазии. Можно доказать, что локаятики скорее занимались не чисто разрушительной аргументацией, а прежде всего, вероятно, первыми логиками в Индии, и поэтому неправильно считать, что они употребляли аргументы исключительно в целях разрушения чьих-либо взглядов.

Буддхагхоша описывал локаяту как витанда-вада-саттха. *Саттха* на языке пали означает *шастру* на санскритском языке, что считалось вообще наукой или ветвью науки. Таким образом, локаята, согласно Буддахагхоше, была наукой *витанда* и *вада*.

Оба эти слова включают в себя значение спора или аргументации, хотя, согласно школе ньяя, в противоположном друг

[67] SDS, 14.
[68] Цит. по Dasgupta, HIP, III, 539.

другу смысле. «Витанда значит «ловкий спор», и это определяется как такой вид софистической логической дискуссии *(джалпа)*, которая применяется только для того, чтобы критиковать тезисы оппонентов, не выдвигая никакого контртезиса. И этим-то она и отличается от вады, которая означает логическую дискуссию, честно предпринятую с целью поддержать какой-нибудь частный тезис»[69].

Имея в виду эти различия, Дасгупта поставил вопрос: каким образом локаята могла быть саттхой как витанды, так и вады? Он нашел ответ в мнении Джаянты, другого средневекового философа школы ньяя; по мнению последнего, буддисты не отличали витанду от вады, считая и то и другое просто софистикой. Так, Дасгупта заметил, что локаята, хотя и состоит из витанды, может быть обозначена и как вада в буддийской литературе, в особо буддийском смысле. Другими словами, локаята, согласно Дасгупте, означала только разрушающее доказательство, ловкое, но пустое.

«Итак, из вышесказанного и из многих других отрывков текстов на пали очевидно, что локаята означает тип ловких споров, софистику, или казуистику, употреблявшуюся небуддистами, она не приводила к полезным результатам и не увеличивала истинной мудрости, она уводила нас с пути небес и освобождения. Простые люди любили такие хитроумные дискуссии; тогда существовала систематическая наука (шастра, или саттха), занимавшаяся этим предметом, буддисты ее презирали и называли витанда-саттха»[70].

Но это лишь одно решение проблемы. Другая возможность не должна быть исключена. Вполне возможно и то, что локаятикам были известны обе формы доказательства, как разрушающая, так и созидающая, то есть и витанда и вада, в общепринятом смысле. Конечно, можно возражать против такой трактовки. Некоторые буддийские источники сами создали впечатление, что локаята означает просто пустой, хотя и ловкий спор. Тем не менее такое понимание всегда содержит оттенок нереальности, так как явно абсурдные аргументы, и даже просто не слишком умные, эти буддийские источники приписывают локаятикам. Вот пример. «Вороны белые потому, что их кости белые; аисты красные потому, что их кровь красная»[71]. То, что доводы локаятиков не могли быть настолько наивными и бессмысленными, доказывается приведенным ниже.

«Шукра нити сара»[72] в своем перечислении наук и искусства упоминают о *настиках* как о людях очень сильных в логическом

[69] HIP, III, 512.
[70] Там же, III, 514.
[71] SV, I, 91. См. Dasgupta, HIP, III, 515; Rhys Davids, DB, I, 167—168.
[72] IV, 3, 55.

доказательстве. Этих настиков обычно считали локаятиками. «Шастра» настиков, судя по тексту, отрицает бога и авторитет вед. Это было, конечно, применение аргументов только с разрушительной целью.

Но, согласно самой «Шукра нити саре», настики выдвигали также свой положительный тезис: «*Сарвам свабхавикам матам*», то есть доктрину, по которой все и вся управляется законами природы.

Таким образом, мы здесь, вероятно, имеем свидетельство не только о положительном решении локаятиками вопроса о ценности умозаключений или доказательства, но и об использовании ими доказательств с целью защиты положительного тезиса.

Каутилья[73] в своем труде «Артхашастра» ставил локаяту в один ряд с санкхьей и йогой и назвал это наукой логики — *анвикшики*.

Медхатитхи[74], комментируя Ману, упоминает о *таркавидье* чарваков. Сам Ману[75] говорит о *хетушастре*, то есть о логике, и о *хайтуках* (логиках), и Дасгупта[76] правильно указал на то, что, по всей вероятности, это все были ссылки на локаяту и локаятиков. Хотя о философах школы ньяя и миманса часто отзывались как о *хайтуках* и *тарках*, они были логиками в рамках ортодоксальности, тогда как логики, упоминаемые Ману, были *настиками*, то есть еретиками с точки зрения вед.

«Бхагавата пурана»[77] также упоминает о хайтуках, причем наряду с буддистами и джайнистами (для которых «Пурана» использует слово *пакханди*).

Ману[78] действительно очень горячо защищал легальные меры против этих логиков. С еретиками (*пакхандинами*), преступившими пределы кастовой дисциплины (*викармастха*), с лицемерами (*вайдала вратика*) и с хайтуками, или логиками, по его мнению, не следовало даже разговаривать.

Причиной этого, однако, было не то, что хайтуки не признавали ценности рассуждений как таковых или что они были просто софистами. Причина скорее заключалась в том, что эти логики выдвигали аргументы, отрицавшие иной мир, жертвоприношения и авторитет вед. Наиболее известные комментаторы Ману утверждали это вполне определенно.

Хайтуки (упоминаемые Ману), согласно Мадхатитхи[79], отрицали загробную жизнь и целесообразность даров и жертвоприношений. Куллукабхатта[80] прямо говорит, что хайтуки были

[73] I, 1.
[74] On «Manu», VII, 43.
[75] II, 11.
[76] HIP, III, 518.
[77] XI, 18, 30.
[78] IV, 30; II, 11.
[79] On «Manu», IV, 30.
[80] Там же.

«веда виродхи тарка вьявахаринах», то есть теми, кто был в оппозиции к ведам и пользовался умозаключением и доказательством именно с целью оппозиции. Доводы Ману поэтому не могут служить доказательством, что локаятики относились отрицательно к ценности рассуждений, за исключением того случая, когда положительное отношение к ценности умозаключений означало только догматическую уступку авторитетам священных книг.

Все это не значит, что в индийской философии мы не встречаем часто негативное или разрушительное отношение к ценности заключений как к таковым. Отнюдь нет. *Особенно интересно*, что таким было отношение как раз той школы философии, к которой принадлежал сам Мадхава. Согласно веданте[81], одно только рассуждение несостоятельно: заключение основано на индивидуальной способности лица, ведущего доказательство, а поэтому в доказательстве то, что доказано одним, может быть опровергнуто другим.

Предполагалось, что ведантическое отрицание ценности рассуждений или доказательства и было вызвано на основе метода «от противного» *самими локаятиками*.

Атакованные аргументами локаятиков, которые совращали людей с пути небес и освобождения, ортодоксальные круги нашли нужным отрицать логику, чтобы дать место вере. Как сказал Дасгупта[82], «... вполне возможно, что доктрина ортодоксальной философии Индии, заключающаяся в том, что конечная истина может быть доказана только путем обращения к священным текстам, так как ничто законченное не может быть достигнуто доказательством или выводом, ибо то, что доказывается одним логиком, может быть опровергнуто другим, а это в свою очередь может быть опровергнуто еще одним логиком, является результатом отрицательного влияния софистов или логиков, которые выдвигали тезисы, опровергаемые другими, чьи утверждения были далее опровергнуты еще большими знатоками в логике».

По мнению Дасгупты, ранние логики (хайтуки) — это локаятики. Так, ортодоксальное отрицание ценности умозаключения приписывается отрицательному влиянию локаятиков.

Если мы примем все сказанное выше, тогда нельзя утверждать, как это делал Мадхава, что локаятики относились чисто отрицательно к умозаключению. В то же время Мадхава, как ведантист, придерживался именно разрушительного, или отрицательного, отношения к умозаключению. Он приписывает это негативистское отношение локаятикам, причем делает это несколько странным, но, по-видимому, убедительным, если при-

[81] Br. Su, II, 11.
[82] HIP, III, 517.

нять его посылки, образом. Это объясняется тем — у нас есть основания так предполагать, как мы это сейчас увидим, — что локаятики в самом деле выступали не против процесса умозаключений как такового, а против тех конкретных видов его, которые использовались для обоснования реальности бога, души и потустороннего мира. Но предположение Дасгупты, что отрицание ортодоксальной ценности умозаключений идет в конечном итоге от локаятиков, совершенно ложно. Итак, остается рассмотреть предположение, что *локаятики были только софистами* и жонглерами слов, употреблявшими умозаключение только в целях отрицания.

Несомненно, локаятики отвергали многие хитросплетения ортодоксии брахманизма. Но весь вопрос в том, можно ли считать всякий аргумент против небес, освобождения и необходимости ведических жертвоприношений нигилистической и ненужной софистикой?

Было время, когда все это составляло часть принятых ортодоксальными кругами положений. Но совершенно нет причины для историка индийской философии разделять и сегодня эти взгляды.

Правда, могут сказать, что у нас нет доказательств того, что локаятики применяли свои доводы в конструктивных целях.

Единственные имеющиеся у нас доказательства говорят о том, что локаятики употребляли рассуждения с целью отрицания чего-либо.

Как сказал Шастри[83]: «Они имели мало доктрин, которые защищали, но много таких, на которые нападали, и в своих нападках они дерзки, прямы и чрезвычайно саркастичны».

Без сомнений, это именно то впечатление, которое создалось у нас о локаятиках. Но источники нашей информации не совсем обычны. Наши впечатления о локаятиках основаны на мнении их противников, которые защищались от направленных против них нападок со стороны локаятиков.

У них, видимо, не было других поводов ссылаться на взгляды локаяты. Другими словами, сохранились только возражения на критику локаятиками некоторых положений соперничающих с ними философов или, точнее, школ философии.

Это привело к мнению, что локаятики только критиковали других и едва ли имели что-либо положительное для защиты.

Во всяком случае, все это вызвано только нашими скудными сведениями о локаяте, и было бы ошибочным рассматривать это как основную характеристику воззрения локаяты.

Благодаря усердным исследованиям самого Дасгупты[84] эта

[83] L, 4.
[84] HIP, III, 536.

ограниченность наших сведений теперь до известной степени восполнена. Ему удалось найти ценную информацию о положительном отношении локаятиков к процессу умозаключения.

Это свидетельство имеет особенное значение, поскольку оно дано самим локаятиком, по имени Пурандара.

Мы уже видели, как Туччи доказывал, что Пурандара был сам автором текстов, написанных с точки зрения чарваков — *чарвака-мате-грантха карта.* Дасгупта согласился с этим и хотел отнести его к VII в. н. э. Эта дата, конечно, сравнительно поздняя. Принадлежа, однако, к школе локаяты, он, по-видимому, передавал действительную традицию локаяты.

Дасгупта [85] определил позицию Пурандары следующим образом: «Пурандара... признает полезность вывода для определения природы всех вещей мира, доступных чувственному опыту, но вывод не может быть применен для установления какой-нибудь догмы о трансцендентальном мире, жизни после смерти, или закона *кармы*, которые недоступны обычному чувственному опыту. «...Но Пурандара сказал, что, даже согласно чарвакам, вывод имеет ценность по отношению к эмпирически познаваемому миру; однако применение его вне пределов объектов такого мира недопустимо» [86]. И это не было догматическим утверждением со стороны Пурандары. Дасгупта попытался объяснить положения Пурандары, следуя по стопам Валидэвы Сури, автора джайны, который также цитировал *сутру* Пурандары. «Главная причина установления таких различий между ценностью вывода в нашей практической жизни обычного опыта и утверждениями трансцендентальных истин за пределами опыта состоит в том, что индуктивное обобщение делается путем наблюдения большого числа случаев присутствия одновременно с наблюдением случаев отсутствия и ни один случай присутствия не может наблюдаться в трансцендентальной сфере. Если бы такие сферы и существовали, то они не могли бы быть определены посредством чувств; так, ввиду того, что в предполагаемом сверхчувственном трансцендентальном мире ни один случай *хету*, соотнесенный с присутствием его *садхьи*, не может быть наблюдаем, никакое индуктивное обобщение, или закон конкомитации, не может быть применено к этой сфере» [87].

Поэтому в соответствии с мнением Валидэвы Сури об эпистологии локаяты процесс вывода имел только второстепенное значение *(гауна)*.

Локаятики придавали чувственному восприятию основное значение.

[85] HIP, III, 536
[86] Там же.
[87] Там же.

Манибхадра[88] в своих комментариях к «Сат даршана самуччайе» приводит весьма веские причины, объясняющие, почему локаятики отдавали предпочтение чувственному восприятию.

Эти доводы социально-политического характера и выглядят весьма современными. Ловкие обманщики, прикрываясь религией, стараются заронить в народных умах иллюзии о достижении небес и о различении добра и зла; при этом они хотят достичь своей цели при помощи пустых ссылок на такие источники ценностного познания, как вывод, священные книги и т. д.

Упорное настаивание локаяты на приоритете чувственного восприятия было средством защиты от такой эксплуатации и обмана.

Будучи философией народа, локаята хотела предостеречь народ против опасностей религиозной эксплуатации. Продолжая дальше изложение точки зрения локаяты, Манибхадра говорит, что если невоспринимаемое также получило бы статус существующего, тогда бы бедняки могли обманывать самих себя идеей обладания кучей золота и, следовательно, они стали бы переносить состояние своей бедности со своего рода безразличием; раб также обманывал бы себя мыслью о том, что он стал господином. Такие иллюзии, как иллюзии, вызываемые религиозными обманщиками, были бы гибельными для народа, и, так как эти религиозные обманщики, защищая существование невоспринимаемого, говорили слишком часто о выводе и доказательстве, локаятики были вынуждены настойчиво повторять мысль первичности в познании чувственного восприятия.

Так, если защитники ортодоксальной религии находили нужным отрицать разум, чтобы дать место вере, локаятики находили нужным аргументировать против несостоятельных претензий обманщиков, в защиту народа.

Полная картина, которую мы получили, не изображает локаятиков как кучку оторванных от жизни софистов, занимавшихся бесполезными спорами; это скорее картина столкновения двух культур. Представители одной проповедовали о боге, небесах и бессмертии, доказывая необходимость ведических жертвоприношений как средства для достижения этого бессмертия.

Представители другой стороны выражали точку зрения народа и стремились защитить его материальные интересы. Если мы допустим — а мы уже видели, что у нас имеются достаточно веские основания для этого, — что локаятики были первые логики в нашей стране, мы можем предположить, что и зарождение индийской логики было связано с защитой народных интересов против религиозных заблуждений. Но об этом речь будет идти дальше.

[88] On Sat DS v. 81.

Нам надо еще исследовать вопрос о происхождении этих религиозных обманов.

В какой мере мы можем фактически положиться на Манибхадру, когда он связывает классовые интересы народа с этими памятниками локаяты, конечно, дело совершенно другое.

Однако один пункт, во всяком случае, совершенно ясен. Точка зрения, что эпистемология локаяты имела исключительно разрушительный, или негативный, характер, как это доказывал Мадхава, совершенно ложная. Ввиду того, что Мадхава вывел метафизику, как и этику локаятиков, из этой воображаемой эпистемологии, его изложение локаяты, по-видимому, также весьма неправдоподобно.

9. Этика локаяты

Философия удовольствий была не чем иным, как только умной болтовней известных привилегированных в удовольствиях классов. Если локаята [89], как на это указывает само название, была исключительно философией народа — *пракрита джанах*, или грубой массы, как презрительно ее характеризует Шанкара, — тогда весьма сомнительно, что это была философия удовольствий. Однако в том виде, в каком ее описывает Мадхава, это была крайняя форма именно такой философии. Мадхава [90] описывает этику локаяты следующим образом.

«Единственная цель человека — радости от чувственного удовольствия. Вы также не можете сказать, что они не могут быть названы целью человека, так как они всегда связаны с каким-нибудь страданием, оттого-то наша мудрость и заключается в том, что мы радуемся исключительно удовольствию, насколько это возможно, избегая страданий, которые постоянно сопровождают его; это похоже на то, когда человек, которому хочется рыбы, берет рыбу с ее чешуей и костями и, взяв от нее столько и то, что хочет, выбрасывает остальное. Или подобно человеку, которому хочется риса: он берет рис с соломой и со всем прочим и, выбрав столько и то, что он хочет, выбрасывает остальное. Поэтому не нам отбрасывать радости, которые инстинктивно познаются нашей природой как подходящие нам, из-за страха перед страданием.

Человек не воздерживается от сеяния риса только оттого, что говорят, будто есть дикие звери, которые могут его съесть; также он не отказывается поставить свой котелок на огонь, потому что, говорят, есть нищие, которые будут надоедать нам, требуя своей доли!»

[89] ERE, VIII, 139.
[90] SDS, 3.

Так же хорошо известен стих, который приписывают локаятикам: *«Пока есть жизнь, пусть человек живет счастливо; пусть он наслаждается радостью, даже если он войдет в долги».*

Мы постараемся показать, что такое изложение этики локаяты было простым желанием унизить ее. Локаята ни в каких выдвигаемых ею положениях не могла выступать за такую грубую жажду чувственных наслаждений. Мы приведем сначала некоторые положения, которые уже обсуждались нашими современными учеными. Гарбе[91] писал: «Естественно считать, что система локаяты основывалась на более глубоких принципах и развивалась в более серьезном направлении, чем те, которые излагаются в дошедших до нас текстах противников локаяты».

Это верно. Но возникает вопрос: почему естественно считать, что это так?

Белвалкар и Ранаде дали нам на это ответ:

«...ее привлекательность и распространение не могут быть объяснены просто путем обычных предположений о совершенно отрицательном и разрушительном характере этой системы»[92].

Причиной того, что эти ученые ничего не добавили к тому, что такие принятые предположения были с самого начала обязаны влиянию описаний локаяты Мадхавой, была полная очевидность этого факта.

Можно привести много доказательств того, что влияние локаяты было сильным и широко распространенным. Само название локаяты уже говорит об этом. «Локаята» — это то, что было распространено в народе. Другим доказательством может служить то усердие противников философии локаяты, с каким они искажали, коверкали и отвергали ее; в древней Индии едва ли нашлась хотя бы одна школа философии, которая не попыталась бы это сделать. Если бы принципы локаяты были так поверхностны, как приписываемый ей принцип: «веселье, несмотря на долги», то мы не сумели бы объяснить, каким образом она могла иметь такое глубокое и широко распространенное влияние или отчего все индийские школы философии воспринимали ее так серьезно.

Против изложения Мадхавой этики локаяты мы можем выдвинуть и прямые доводы.

В «Ванапарве» «Махабхараты»[93] Драупади говорит, что, когда она была ребенком, ее отец пригласил брахмана жить к ним. Ее отец и братья были посвящены этим брахманом во взгляды бархаспатьи. «О царь, — говорит Драупади, обращаясь к Юдхиштхире, — когда с намерением поучиться и приобщиться к этим взглядам я приближалась к моему отцу под предлогом

[91] ERE, VIII, 138.
[92] HIP, II, 459.
[93] M — (Ray), III, 97.

важного дела и устраивалась на его коленях, брахман-наставник говорил мне обо всем этом восторженно и с любовью».

Другое название локаяты — *бархаспатья*. Чтобы отрицать это, нам надо было бы серьезно усомниться в наших древних воззрениях. Нельзя также считать, что бархаспатьямата означала древнюю науку государственного управления, как это устанавливал Туччи.

Нет ничего особенно еретического в так называемой науке государственного управления, тогда как в «Махабхарате»[94] Юдхиштхира, выслушав Драупади, обвиняет ее в том, что она подпала под влияние еретических идей.

Так что бархаспатьямата, о которой говорится, могла означать только взгляды локаяты.

Но согласуется ли это свидетельство «Махабхараты» с описаниями локаяты, данными Мадхавой? Очевидно, нет.

Была бы локаята только тем, что старался нам внушить Мадхава, такой респектабельный человек, как отец Драупади, едва ли нашел бы нужным специально приглашать к себе ученого брахмана, чтобы он излагал им свои взгляды.

Этот ученый преподаватель теории локаяты, как говорят, был брахманом. Это может показаться странным, так как идет не только вразрез с нашими понятиями о локаяте, но также с понятиями о брахманах. Однако буддийские источники идут, по-видимому, еще дальше. Как говорит Рис Дэвидс[95]: «Описание хорошего брахмана, как сказано в буддийской сутте, вложенное в уста самих брахманов (Ангуттара I.163 и др.), упоминает о локаяте как о ветви своей науки. Весь параграф одобрительного характера. И хотя точность одного или двух терминов сомнительна, они все описывают именно те вещи, в которых брахману было б лестно считаться знатоком».

Далее, Рис Дэвидс[96] по поводу одного из отрывков из «Махабхараты» (это же относится и к «Хариванше») отмечает, что «в конце списка достижений ученых брахманов они причисляются к мастерам локаяты».

Доказательства, подобные этим, означают, что нам необходимо пересмотреть представление о брахманах, в особенности о брахманах буддийской Индии[97]. Они вызывают также необходимость ревизии нашего представления о локаяте, исходящего от Мадхавы. Ибо это не только свидетельство о том, что некоторые брахманы исповедуют и проповедуют знания локаяты, но что это делают самые ученые и выдающиеся из них. Знание локаяты, другими словами, считалось существенно важным для просвещенного ума, было признаком культуры и знания.

[94] M — (Ray), III, 89.
[95] DB, I, 166.
[96] Там же, I, 169.
[97] См. Fick SONEIBT, ch. VIII.

Мировоззрение локаяты поэтому едва ли могло быть выражением инстинктивной вульгарности ищущей наслаждения толпы, в чем хотел нас убедить Мадхава.

Что это было не так, подтверждается также и другими источниками. В «Милинде»[98] знание локаяты приписывается герою предания Нагасене. Это явно положительная оценка, хотя в другом отрывке, который Рис Дэвидс[99] считает «комментарием, вкравшимся в текст», слово «локаятика» употреблялось в уничижительном смысле. Далее, локаятики упоминались в длинном списке святых отшельников, приводимом в «Харшачарите» Баны.

«Присутствие святого человека было внезапно обнаружено, когда царь увидел ряд буддистов из различных провинций, сидящих в разных положениях... Джайнисты в белых одеждах, белые нищенствующие монахи, последователи Кришны, изучающие религию ученики, аскеты, рвущие на себе волосы, последователи Капилы, джайнисты, локаятики, последователи Канады, последователи упанишад, верующие в бога как творца...»[100]

Несомненно, та ситуация, в которой представлены здесь локаятики, идет прямо вразрез их изображению в «Сарва даршана санграхе».

Таким образом, мы должны отвергнуть представление Мадхавы об этике локаяты. Но возникает вопрос: существует ли какой-либо другой источник, из которого мы могли бы почерпнуть хотя бы примерное указание о положительных моральных ценностях, поддерживаемых локаятиками? Возможно, некоторые из них существуют, хотя указания на это по большей части косвенные.

Начнем с хорошо известного эпизода убийства Чарвака, которое описано в «Шантипарве» «Махабхараты»[101].

После великой курукшетрской войны, когда пандавские братья возвращались с триумфом, тысячи брахманов собрались у городских ворот, чтобы благословить Юдхиштхиру. Среди них был Чарвака. Он выступил вперед и без согласия остальных брахманов обратился к царю так:

«Это собрание брахманов проклинает тебя за то, что ты убил своих родственников. Что ты приобрел посредством истребления своих близких и убийства своих старших? Ты должен умереть».

Это выступление ошеломило собравшихся брахманов своей внезапностью. Юдхиштхира почувствовал себя смертельно оскорбленным и хотел умереть. Но тогда другие брахманы, придя в себя, заявили царю, что Чарвака отнюдь не их

[98] См. Rhys Davids, DB, I, 170.
[99] Там же.
[100] Tr. Cowell & Thomas, 236.
[101] M— (Ray), XII, I, 120 и далее.

истинный представитель, а только переодетый демон и друг врага царя — Дурьодханы. Они заверили царя, что истинные брахманы восхищены его великими деяниями. И затем они сожгли его, раскольника Чарвака, до пепла.

Предание о Чарваке как о замаскированном дьяволе и тайном агенте злодея Дурьодханы и т. д. является злобной фантазией и слишком грубо, чтобы быть принятым всерьез. Однако основное заключается в том, что чарвака и локаята были именами, взаимно заменимыми, поэтому не будет большой ошибкой искать в высказываниях Чарваки указания на подлинную этику локаяты.

Чарвака в этом отрывке «Махабхараты» не сказал чего-либо, что может дать нам хотя бы отдаленное представление о взгляде на жизнь как на «будем есть и пить, ибо завтра мы умрем».

С другой стороны, если мы вообще можем говорить о каких-либо моральных ценностях, заключающихся в этих словах, то это относилось бы исключительно к родовым понятиям тех, кто жил родовой организацией. Ибо темное деяние, в котором Юдхиштхира был обвинен Чарвакой, заключалось в истреблении родственников и убиении старших. Это не было общим обвинением в истреблении человеческих жизней, тогда бы точку зрения Чарваки можно было изобразить как проповедь *ахинсы*, или ненасилия. Наоборот, это было специальным обвинением в убиении родственников, а потому мы и смотрим на это как на выражение моральной нормы, присущей родовому обществу.

На протяжении истории родового общества родство клана являлось из всех связей самым священным. Ужас, возбуждавшийся убийством одного члена клана другим, хорошо описан Гронбечем, писавшим о древней Скандинавии: «С того момента, как мы вступили в клан, священность жизни возвысилась до абсолютной неприкосновенности с вытекающим из нее взглядом на кровопролитие как на святотатство, безрассудство, самоубийство. Реакция наступает столь внезапно и несомненно, как если бы к нерву прикоснулись иглой» [102].

В курукшетрской войне все было совершенно иначе. Это была война между братьями. Убивались и родственники. Старые моральные ценности родового общества были попраны и уничтожены.

Таким образом, протест Чарваки против всего этого был искренним и мужественным. Чарвака был сожжен, а моральные нормы должны были быть пересмотрены и установлены в соответствии с новой ситуацией. Мы видим, что это и было сделано в «Гите». Арджуна, когда он понял, что курукшетрская война начнется, был печален и подавлен. Он столкнулся лицом к лицу с проблемой убийства своих родственников и истребления своих

[102] Thomson, A. A., 34—35.

старших. Он предпочел бы не сражаться. Поэтому Кришна должен был поднять его дух до величественных метафизических высот, с которых такие убийства могли бы быть оправданы. Но, прежде чем такие высоты могли быть достигнуты, Кришна должен был подробно остановиться на фактических и мирских соображениях. Он приводил такие доводы:

«Ты будешь на небе, если ты падешь в этом сражении, если же ты выиграешь его, ты будешь наслаждаться на этой земле» [103].

Это было вполне откровенно. И в том и в другом случае налицо перспективы наслаждения — наслаждения на земле, если вы можете убивать своих родственников, и наслаждения на небе, если вас самих убьют. И это было, вероятно, самым ранним выражением реальной этики наслаждения в истории индийской философской истины. Однако этика чарваков, по крайней мере судя по свидетельству «Махабхараты», была открытым протестом против этого. Могло ли поэтому быть, чтобы те, кто обвинял локаятиков в вульгарности их философии наслаждений, сами подписывались под ней, хотя и тайно?

10. Метафизика

Мы намерены здесь привести доводы в пользу того, что мировоззрение локаятиков, хотя в своей основе земное и материалистическое, не было материалистической метафизикой, как оно характеризуется Мадхавой. Основной характерной чертой материализма локаяты была *деха-вада*, точка зрения, что *я* представляет собою не что иное, как тело. Эта *деха-вада* локаятиков могла быть той же самой что и *деха-вада* первоначального тантризма. Анализ космогонии локаяты также подтверждает ее родство с тантризмом.

Доказательство будет сложным и потребует пространных отклонений. Поэтому будет полезным сначала указать на различные ступени этого доказательства. Наша аргументация будет развиваться так.

1. Локаята первоначально не могла означать скептическую или материалистическую философию в том смысле, в каком мы обычно употребляем этот термин.

2. Возможно, что она была широким термином для обозначения популярных «культов», которые хотя и находились в противоречии с брахманскими ритуалами, тем не менее были характерными ритуалами мирского порядка.

3. Последователи брахманской культуры называли локаяту мировоззрением асуры; отсюда, вероятно, можно прийти к идее

[103] «Gita», II, 37.

о первоначальной локаяте посредством анализа того, что было описано в брахманских источниках как мировоззрение асуры.

4. Имеются две выдающиеся характерные черты этого мировоззрения — *деха-вада* и особая космогония. Обе эти черты указывают на возможное родство между первоначальной локаятой и первоначальным тантризмом. Отождествление локаяты с первоначальным тантризмом может показаться весьма странным. Но это только потому, что наше представление относительно обоих этих учений ошибочно.

11. Локаята и ритуалы

Несомненно, локаятики отрицали авторитет *шрути* и *смрити*, подвергали осмеянию брахманские ритуалы, а также насмехались над идеей потустороннего мира, или небес. Практически все источники наших сведений о локаяте согласны с этими моментами. Основываясь на критике локаяты брахманскими ортодоксами, наши ученые с излишним усердием поспешили сделать вывод, что локаятики были древними софистами, скептиками или атеистами в том смысле, в каком мы употребляем эти слова в настоящее время. Однако это сомнительно. Под софистами и скептиками мы подразумеваем некоторых вполне определенных философов, в то время как локаята, вероятно, никогда не была философией, которую можно было отнести к какой-либо личности или ряду лиц. По всей вероятности, это была совокупность убеждений и практики, глубоко укоренившихся в жизни масс и в то же самое время враждебных к брахманским доктринам.

То, что локаятики враждебно относились к брахманским ритуалам, не должно означать, что они враждебно относились к ритуалам вообще; конфликт мог иметь место потому, что они придерживались своих собственных ритуалов, а эти ритуалы уходили корнями в систему верований, с которыми ортодоксальный брахманизм находился в прямом конфликте. В то же самое время локаята была, по существу, материалистической в смысле признания реальностью только материального человеческого тела и материального окружающего нас мира. Поэтому, если локаятики вообще практиковали какие-то ритуалы, то такие ритуалы имели незначительное отношение к потустороннему миру. Это обстоятельство покажется нам довольно странным, потому что мы привыкли думать, что ритуалы по необходимости религиозны и как таковые основываются на перспективе потустороннего мира. Мы вернемся позднее к этому вопросу, чтобы рассмотреть, как ритуалы могут быть по своей основе мирскими. В настоящее же время мы только попытаемся показать, основываясь на довольно древних источниках, что локаята опреде-

ленно была, с одной стороны, выражением мирского отношения, в то время как с другой — она была также определенно связана с известным типом ритуалов.

Позвольте вкратце упомянуть о двух группах доказательств. Первое — отрицание локаятой потустороннего мира. Здесь не требуется слишком многих доказательств. Это действительно хорошо известно и никем серьезно не оспаривается. Мы упомянем здесь только об одном интересном доказательстве, потому что оно обычно не приводится. Согласно традиционным комментаторам Ману, законодатель называет локаятиков двумя различными словами. Это были *настики* и *хайтуки*. Медхатитхи, например, толкует оба эти слова как «локаятика», и типичной формулой, которая, согласно Медхатитхи, выражала их принцип, была: *насти даттам насти хутам насти паралокам ити*. Это означает: «Нет смысла в дарах, нет пользы в священных жертвоприношениях и нет будущего мира».

Таким образом, в толковании Ману, III. 150 и VIII. 22, Медхатитхи говорит, что *настиками* были «локаятики и другие», и он приписывал им также вышеприведенную формулу в толковании Ману, III. 150 и VIII. 309. Та же самая формула была приписана им и в отношении *хайтуков* при толковании Ману, IV. 30. Все это доказывает, что локаятики, называемые *хайтуками*, или *настиками*, придерживались материалистической, или мирской, точки зрения. Разумеется, дата жизни Медхатитхи не очень старая. Канхи относит ее к 900 г. н. э., в то время как по его данным дата Ману была приблизительно между 200 г. до н. э. и 200 г. н. э. Все же мы не имеем основания сомневаться в авторитете Медхатитхи. Ибо здесь нет какого-либо альтернативного толкования этих двух слов, равным образом и нет здесь никаких доказательств, указывающих на то, что локаятики действительно верили в жертвы, священные дары и потусторонний мир.

В то же время вопреки отрицанию потустороннего мира локаятики, по-видимому, имели какие-то собственные ритуалы.

Мы упомянем о трех интересных свидетельствах.

В буддийском тексте «Саддхарма пундарика»[104] мы встречаем своеобразный отрывок, в котором слова *локаята-мантра-дхарака* и *локаятика* упоминаются вместе, хотя и не в пренебрежительном смысле. В переведенном Керном отрывке говорится следующее.

«...когда он не служит, не льстит, не прислуживает сведущим в мирских чарах (*локаята-мантра-дхарака*) и является сторонником мирской философии (*локаятика*)...»[105]

Что обозначают посредством этого особого выражения «сведущие в мирских чарах»? Невозможно дать точный ответ. Тем

[104] SBE, XXI, 263.
[105] Там же.

не менее несомненно, что здесь речь идет о локаятиках. Таким образом, ясно, что они применяли некоторые виды заклинаний (*мантра*).

В другом буддийском тексте, называемом «Дивьявадана»[106] мы встречаем такую специфическую фразу: *локаята-яджня-мантрешу нишнатах.* Это может означать любое из следующего: 1) сведущий в *локаята-яджне* (ритуал) и *мантрах* (заклинания); 2) сведущий в *яджнях и мантрах* локаяты (образец, символ); 3) сведущий в *мантрах локаята-яджни.*

Даже принимая первое значение, мы не можем совершенно игнорировать предположения о наличии тесной связи между *локаятой, яджней* и *мантрой.* По-видимому, локаята была связана с некоторыми видами ритуала и заклинаний.

К этому можно добавить свидетельство «Виная питаки», которое определенно указывает, что локаята, как понимали ее древние буддисты, была в значительной степени делом магических заклинаний. Следующий отрывок найден в «Чуллавагге» «Виная питаки»[107].

«Итак, в то время Чхаббадгия бхиккху изучал систему локаяты.

Народ роптал и т. д., говоря: «Подобно тем, кто еще пользуется наслаждениями мира!»

Бхиккху слышал о народе так ропщущем; и тот бхиккху объяснил суть дела Благословенному.

«Как может человек, который считает локаяту как нечто ценное, достигнуть, о бхиккху, полного преимущества чего-либо или добиться роста в чем-либо или полной широты кругозора в этой доктрине и правилах поведения?»

«Это невозможно, господи!»

«Или может ли человек, который считает эту доктрину и дисциплину ценной, изучать систему локаяты?»

«Это невозможно, господи!»

«Ты не должен, о бхиккху, изучать систему локаяты. Кто бы ни сделал так, будет виновен в *дуккате* (форма нарушения у монахов)».

Итак, в то время Чхаббадгия бхиккху изучал систему локаяты.

Народ роптал и т. д., говоря: «Подобны тем, кто еще пользуется наслаждениями этого мира!»

Они рассказали это дело Благословенному.

«Ты не должен, о бхиккху, изучать систему локаяты. Кто бы ни сделал так, будет виновен в *дуккате*».

«Ты не должен, о бхиккху, изучать низшие искусства (кудесничество, заклинания, предсказания, астрологию, жертвоприношения богам, колдовство и шарлатанство)».

[106] 619.
[107] SBE, XX, 151—152.

Необходимо отметить, что локаята упоминалась как одна из этих «низших форм искусства», ею обозначали кудесничество, заклинания, предсказания и т. д. На языке пали употреблялось выражение, означающее буквально «грубая, или животная мудрость». Очевидно, буддисты выражали этим свое презрение к ним. Однако не это является главным. Острие скорее было направлено на то, что локаята, как было известно им, была определенно связана с некоторыми видами ритуала и заклинаний. Рис Дэвидс и Ольденбург [108] указывают, что тот же самый перечень семи низших искусств встречается в «Маха шиле» и, подобно цитируемому выше отрывку Чулавагги, локаята там упоминается как одно из них. Таким образом, связь между локаятой и ритуалами ясна.

Вероятно, именно с этой точки зрения мы можем понять смысл того, что было сказано Кумарила Бхаттом, который представлял одну школу философии мимансы, выступающую против другого толкования той же самой философии Прабхакарой и его последователями. Кумарила [109] сказал:

«...ибо на практике миманса была в большинстве случаев превращена в систему локаяты; но я сделал усилие, чтобы направить ее на теистический путь».

Обычно это толкуют следующим образом: школа Прабхакары не оставляла места для бога в философии мимансы; Кумарила восстановил в ней место бога и таким образом сделал ее теистической. Как сказал Мюир [110]:

«Я узнал от профессора Банерджи, что миманский комментатор Прабхакара и его школа трактовали «Пурва мимансу» как атеистическую систему, в то время как Кумарила сделал ее теистической».

Это, может быть, правда; но, возможно, это не вся правда. Хотел ли этим Кумарила сказать, что философия мимансы в толковании школы Прабхакара была практически снижена до локаяты просто потому, что в ней не оставалось места для бога? Это было бы отождествлением локаяты с безбожием. Но философия мимансы в основном являлась рационализацией ритуалов. Миманса минус бог — миманса в толковании школы Прабхакара — могла быть только рационализацией безбожных ритуалов. И это, согласно Кумариле, практически снижало мимансу до локаяты. Таким образом, согласно указаниям Кумарилы, существовали ритуалы, связанные с локаятой, хотя такие ритуалы были безбожными и по существу мирскими.

Если все это истинно, тогда вопреки тому, что он отвергает авторитет *шрути* и *смрити*, и вопреки его отрицанию бога, потустороннего мира и действенности брахманских ритуалов

[108] SBE, XX, 152.
[109] Varttika, 10.
[110] OST, III, 95.

локаята едва ли могла быть философией скептицизма и материализма в нашем обычном понимании, то есть в смысле отстаивания ее некоторыми определенными философами. Скорее расхождение во взглядах между брахманизмом и локаятой укрепляет наше представление об этом как о столкновении двух различных культур, причем последняя (локаята) глубоко укоренилась в жизни масс. Исходя из этой точки зрения, мы можем понять утверждение Белвалкара и Ранаде, что локаята пользовалась «исключительной популярностью и влиянием» в этой стране. Кроме того, исходя из этой же точки зрения, мы можем понять очевидный смысл *локе'шу аята*, доминирующей в массах, смысл, который лежит в корне самого наименования. С другой стороны, если мы отвергнем эту точку зрения, мы придем к абсурдной идее, что индийские массы ради непостижимых целей серьезно и основательно подпали под влияние взглядов некоторых отдельных философов, которые были скептиками, софистами, атеистами и материалистами в современном понимании этих терминов.

12. Локаята и мировоззрение асуры

Но вот вопрос: как мы можем подойти к идее мировоззрения локаятиков, употребляя слово «локаята» в широком смысле, в котором мы предполагали понять его? Поскольку в нашем распоряжении имеются только толкования ее противников, мы можем попытаться начать с анализа некоторых брахманских мифов, направленных против локаятиков.

Согласно «Махабхарате», Чарвака, убитый святым брахманом, был первоначально только *ракшасом,* демоном. Он приобрел невероятную силу посредством строгой епитимьи; тогда он стал мучить и подчинять себе *дэвов*. Этот миф типичен, поскольку брахманские источники, настойчиво приписывая взгляды локаяты каким-то лицам, изображали локаятиков как демонов и чудовищ — *ракшасами, дайтьями* и *асурами.*

«Вишну пурана»[111] после описания того, как Великий Обманщик (Маямоха) соблазнил дайтьев к принятию двух еретических точек зрения, а именно буддийской и джайнистской, приступил к объяснению происхождения взглядов локаята следующим образом.

«Великий Обманщик, применяя иллюзию, обманул потом других дайтьев посредством многих иных видов ереси. В очень короткое время эти асуры (дайтьи), введенные в заблуждение Обманщиком, отказались от всей системы, основанной на обрядах Тройной веды. Некоторые оскорбляли веды, другие — бо-

[111] III. 18. 14—26 (tr. Muir).

тов (идолов), иные церемонию жертвоприношения, а иные брахманов. Это, восклицали они, — доктрина, которая не выдержит критики; убийство (животного в жертвоприношении) не может рассматриваться как религиозная заслуга. (Сказать, что) жертвование масла, сгорающего в огне, — для того, чтобы получить какую-то награду в будущем, — это детское утверждение. Если Индра после достижения божественности путем многочисленных жертвоприношений питался *шами* и другими лесными продуктами, тогда животное, которое питается листьями, гораздо выше его. Если бы было правдой, что животное, которое убивают для жертвоприношения, возносится на небо, почему же тогда служитель культа не убивает своего собственного отца. Если человек действительно насыщается пищей, которую ест другой человек, в таком случае людям, которые путешествуют за границей, следует предложить *шраддхи,* и они (путешествующие), доверившись этому, не должны брать с собой никакой пищи... Непогрешимые изречения, великие асуры не падают с неба; они только утверждения, основанные на рассуждениях, которые принимаются мною и другими лицами вроде вас. Таким образом, посредством многочисленных методов *дайтьи* были сбиты с пути Великим Обманщиком, так что никто из них больше не относился доброжелательно к Тройной *веде.* Когда дайтьи вступили на этот ошибочный путь, тогда дэвы со всей энергией приступили к сражению. Затем последовала битва между богами и асурами, и последние, сошедшие с праведного пути, были разбиты первыми. В прежние времена они были защищены оружием праведности, которое они носили в себе, но когда оно было разрушено, они также погибли».

Мюир [112] уже убедительно доказал, что описанные взгляды могли быть только взглядами локаяты. Необходимо отметить, далее, что «Майтраяни упанишада» [113] также практически указывает на тот же самый миф, касающийся источника дьявольских, фальшивых и неведических взглядов локаятиков.

«Поистине, Брихаспати (учитель богов) стал Шукрой (учителем асуров) и для безопасности Индры создал это незнание (*авидью*) для уничтожения асуров (дьяволов). В силу этого незнания люди объявляют неблагоприятное благоприятным и благоприятное неблагоприятным. Они говорят, что должны оказывать внимание закону (*дхарме*), который является пагубным для вед и других священных книг. Поэтому не следует обращать внимания на это учение. Оно ложно. Оно похоже на бесплодную женщину. Результатом его, как и того, кто уклоняется от надлежащего пути, является простое удовольствие. На этот путь не следует вступать».

[112] IRAS, XIX, 302.
[113] VII, 9 (ср. Hume).

В «Гите» Кришна говорит:

«В этом мире были сотворены две расы — *дэвы* (боги) и *асуры*. О Арджуна, я уже описывал тебе взгляды дэвов (богов). Послушай теперь, каковы взгляды асуров» [114].

Взглядами дэвов, очевидно, характеризуется философская сущность «Гиты». Но что обозначают как взгляды асуров? Шридхарасвами, лучший, способнейший из комментаторов «Гиты», сказал, что взгляды, приписываемые «Гитой» асурам, — это не что иное, как взгляды локаяты. Таким образом, мы имеем здесь дело с тем же самым мифом, а именно что мировоззрение локаяты являлось мировоззрением демонов и чудовищ.

Такие мифы, разумеется, играли роль пугала, чтобы отпугнуть народ от взглядов локаяты. Очевидно, мифы в той форме, в какой они излагались, не могли быть правдивыми. Тем не менее они могли содержать в себе значительные элементы истины. Взгляды локаяты, по всем предположениям, были взглядами тех людей, к которым в брахманских источниках относились с презрением, как к *дайтьям* и *асурам*. Но что это за люди? Мы потом увидим, что вопрос этот сложный, и мы не можем ожидать простого ответа на него. Несомненно одно: что в очень многих частях мира относили к этим людям тех, кто считал наследников ведических традиций чужеземцами, и что такие чужеземцы обладали культурой, в основном отличной от так называемой брахманской культуры.

Но каково же точно мировоззрение асуров? Насколько оно было земным и все же связанным с ритуалами и заклинаниями?

13. Мировоззрение асуры и древняя деха-вада

Дасгупта [115] уже привлекал наше внимание к возможности воспроизведения древней локаяты, применяя в качестве ключа мировоззрение, приписываемое асурам. По его мнению, асуры — это древние шумерийцы. Отсюда он делал вывод, что истоки мировоззрения локаяты — в древнем Шумере. Как мы увидим, это сомнительная теория; отождествление асуров с древними шумерийцами — в лучшем случае одна среди многих возможных гипотез. Тем не менее в своей основе данное предположение важно, ибо древние брахманские источники настойчиво приписывали асурам мировоззрение локаяты.

Поэтому, оставляя на время вопрос о тождестве асуров и локаятиков, мы можем подвергнуть исследованию некоторые данные, касающиеся приписываемого им мировоззрения. Мы

[114] XVI, 6.
[115] HIP, III, 528 и далее.

ограничимся главным образом двумя пунктами мировоззрения асуров, а именно доктриной *я* и доктриной происхождения вселенной.

Сначала о доктрине *я*.

«Майтраяни упанишада» передает следующее предание.

«Поистине, боги и дьяволы (асуры), желая обрести *я (атман)*, пришли к Брахме. Они поклонились ему и сказали: «Господи, мы желаем *я (атмана)*. Итак, скажите нам».

После долгого размышления он пришел к выводу: «Поистине, эти дьяволы желают *я* (*атмана*), отличающегося (от истинного)».

Поэтому им была изложена весьма характерная доктрина.

На основании этой доктрины глупцы здесь жили с сильной привязанностью, разрушая спасительный плот и восхваляя то, что являлось ложным. Они смотрели на ложное, как если бы оно было истинным, как это бывает при показывании фокусов.

Поэтому то, что содержится в ведах, — истинно. На том, о чем говорится в ведах, мудрый человек основывает свою жизнь. Поэтому брахманы не должны изучать что-либо неведическое. Это должно быть целью»[116].

Была ли принятая асурами точка зрения на *я (атман)* предумышленно внушена им, чтобы удалить их от истины, — это, безусловно, сомнительный момент.

Однако несомненно, что автор упанишад хотел выделить доктрину *я (атман)* как наиболее важную характерную черту мировоззрения асуры.

Но что же представляет собой доктрина асуры относительно *я*? «Майтраяни упанишада» не дает нам ответа. Все же мы находим ответ в «Чандогья упанишаде», где то же самое предание повторено с бóльшими деталями.

Ниже мы приводим предание об Индре и Вирочане, как это изложено в «Чандогья упанишаде»[117].

Я (атман), который свободен от зла, не стареет, бессмертен, беспечален, не чувствует голода и жажды, чье желание реально, чье понимание реально. Его надо искать. Его одного нужно желать понять. Он добивается всех миров и всех желаний, которые узнаны и которые понимает *я*. Так сказал Праджапати.

Тогда и боги и дьяволы (дэвы и асуры) услышали это. Они сказали: «Пойдем! Найдем *я*; тот, кто находит *я*, добивается всех миров и всех желаний!»

Тогда из богов Индра вошел в него и Вирочана — из дьяволов. Затем, не сговариваясь друг с другом, оба пришли к Праджапати с топливом в руках.

[116] VII, 10 (tr. Hume).
[117] VIII, 788 (tr. Hume).

Тогда в течение тридцати двух лет двое жили целомудренной жизнью изучающего священные книги *(брахмачарья)*.

Праджапати сказал обоим: «Желая чего, жили вы?»

Тогда двое сказали: *Я* (атман), который свободен от зла, не стареет, бессмертен, беспечален, не чувствует голода и жажды, чье желание реально, чье понимание реально. Его надо искать. Его одного нужно желать понять. Оно добивается всех миров и всех желаний, которые узнаны и которые понимает *я*. Таковы твои слова, господи, как говорит народ: «Мы жили, жаждая его». Тогда Праджапати сказал обоим:

«То лицо, которое видно в глазу, — Оно и есть *я* (атман), о котором я говорил. Он бессмертен, бесстрашен. Это — Брахман».

«Но тот, господи, который виден в воде и в зеркале, — это кто?»

«Тот же самый, конечно, везде», — сказал он.

«Посмотрите на самих себя в чаше с водою. Все, что вы не поймете о *я*, скажите мне».

Тогда двое посмотрели в чашу с водой.

Тогда Праджапати сказал им:

«Что вы видите?»

Тогда они сказали: «Мы видим все здесь, господи, *я* соответствует в точности, даже волосам и ногтям!»

Тогда Праджапати сказал двоим:

«Хорошо украсьте самих себя, хорошо оденьтесь и посмотрите в чашу с водой!»

Тогда двое хорошо украсили самих себя, хорошо оделись и посмотрели в чашу с водой.

Тогда Праджапати сказал двоим:

«Что вы видите?»

Тогда двое сказали: «Точь-в-точь как мы сами здесь, господи, хорошо украшенные, хорошо одетые, так и там, господи, хорошо украшенные, хорошо одетые».

«Это и есть *я*, — сказал он. — Это бессмертно, бесстрашно. Это и есть Брахман».

Тогда со спокойным сердцем *(шанта хридая)* двое ушли. Тогда Праджапати посмотрел им вслед и сказал: «Они ушли без понимания, не найдя *я* (атмана). Кто бы ни держался такой доктрины (упанишад), будь они боги или дьяволы, они должны погибнуть».

Тогда со спокойным сердцем Вирочана пришел к дьяволам и объявил эту доктрину (упанишад): «*Я* (атман) должен быть счастливым здесь на земле. За *я* нужно ухаживать. Тот, который делает свое собственное *я* (атман) счастливым здесь на земле, кто ухаживает за ним, — тот добивается обоих миров, и этого мира и другого».

Поэтому даже теперь здесь на земле они говорят о том, который не дает, который не верит (*ашраддхана*), который не приносит жертв... ибо такова доктрина (упанишада) дьяволов. Они украшают тело (*шариру*) покойников тем, что они выпросили, — платьем, орнаментами, как они их называют, ибо они думают, что тем самым они достигнут того мира».

После этого упанишады продолжают описывать, как Индра, представитель дэвов, или богов, нашел, в чем подлинная опасность таких взглядов на *я*, и как он возвращается к Праджапати с тем, чтобы его постепенно привели к идеалистическому пониманию природы истинного *я*. Эта часть предания интересует нас только постольку, поскольку она показывает, что́ не было взглядами асуры. Ибо Вирочана наряду с асурами, представителем которых он был, остался, как говорят, удовлетворенным пониманием *я* как тождественного с телом.

Отношение к потустороннему миру как основной части воззрений асуры, несомненно, своеобразно и, видимо, несовместимо с взглядом, что не существует *я* над и выше тела. Возможно, что это было связано лишь с несколько небрежным применением установленных формул. Во всяком случае, нет сомнения в том, что такое воззрение не могло составлять основной части взглядов локаяты, ибо все имеющиеся свидетельства относительно локаяты говорят определенно против этого. Однако при таких оговорках мы должны принять предположение Дасгупты, что точка зрения, приравнивающая *я* к телу, приписываемая упанишадами асурам, могла быть только точкой зрения локаяты. Свидетельством этого является не только то, что брахманские мифы постоянно приписывали взгляды локаяты асурам. Далее, доктрина о несуществовании *я* над и выше тела была главным пунктом, на котором противная сторона сосредоточивала свои атаки на локаяту. Могут быть взяты в качестве типичного примера сочинения Шанкарачарьи.

В своем комментарии к «Брахма сутре» Шанкара трижды упоминает о мировоззрении локаяты, и неизменно как о доктрине, не оставляющей места *я* над и вне тела.

Простые люди и локаятики придерживаются мнения, что только тело, одаренное разумом, представляет собой *я* [118].

По этой самой причине, а именно: что разум наблюдается только там, где есть тело, и что он нигде не наблюдался без тела, материалисты (локаятики) считают разум простым атрибутом тела [119].

Отсюда некоторые материалисты (локаятики), которые видят *я* только в теле, считают, что *я* отдельно от тела не существует, утверждают, что сознание (чайтанья), хотя и не наблю-

[118] On Br Su, I, 1, 1.
[119] SBE, XXXIV, 368.

дается в земле и других внешних элементах — будь то отдельно или в сочетании их, — все же может появиться у них, если их превратить в форму тела, так что сознание возникает из них; и таким образом они утверждают, что знание аналогично возбужденному качеству (которое возникает, когда известные материалы смешиваются в известных пропорциях) и что человек является только телом, одаренным сознанием. Таким образом, согласно их мнению, не существует отдельного от тела *я*, способного попадать на небеса или достигать освобождения, через которое сознание проявляется в теле; одно только тело является сознанием и *я*. Для такого утверждения они ссылаются на высказанное в сутре положение: «Вследствие его существования там, где находится тело». Ибо из-за того, что нечто существует, если существуют другие вещи, и не существует, если не существуют другие вещи, мы выводим заключение, что первая вещь должна быть только качеством последней; свет и жар, например, мы определяем как качества огня. И поскольку жизнь, движение, сознание, память и т. д., которые, согласно взглядам о независимости *я*, рассматриваются как качества *я*, наблюдаются только внутри тела, а не вне его, и поскольку существование этих качеств отдельно от тела не может быть доказано, следует, что они должны быть качествами только тела. Поэтому *я* не является отличным от тела» [120].

Следовательно, мы имеем здесь мировоззрение, отожествляющее *я* с телом и явно относящееся к взглядам локаяты. Необходимо отметить, что Шанкара не упоминал и не стремился опровергнуть какое-либо другое спорное для него утверждение локаятиков; а это означает, что именно данное положение рассматривалось им как самый важный принцип локаяты.

Кроме того, такой взгляд на *я* являлся весьма древним; в действительности он гораздо старше «Брахма сутры», которую Шанкара комментировал. Мы находим тот же самый или по крайней мере весьма сходный взгляд, на который ссылаются «Брихад араньяка упанишада», а также точка зрения, упоминаемая в ранней буддийской литературе.

В «Брихад араньяка упанишаде» [121] Яджнявалкья говорит Майтреи:

«Возникая из этих элементов *(бхута)*, в них же только и исчезает. После смерти сознания не существует *(на претья санджня асти)*».

То же самое повторено в другом месте «Брихад араньяка упанишады» [122], и, по-видимому, взгляд, подобный этому, приво-

[120] SBE, XXXVIII, 269.
[121] II, 4, 12 (tr. Hume).
[122] IV, 5, 13.

дится Ямой в «Катха упанишаде»[123]. Майтреи в «Брихад араньяка» была, естественно, смущена, узнав о таком взгляде на *я* от Яджнявалкьи. Но было очевидно, что это не его собственная точка зрения; это была точка зрения его оппонента, которую он оспаривал. Поэтому, возможно, это были взгляды древних локаятиков. Дасгупта[124] уже показал, что это был метод, с помощью которого Джаянта хотел исследовать отрывок из упанишад.

«Джаянта говорит в своей «Ньяя манджари», что система локаяты была основана на взглядах, выраженных в отрывках вроде вышеприведенного, который представляет собой только точку зрения их противников *(пурва-пакша)*».

Ссылаясь на этот взгляд на *я*, Рис Дэвидс писала:

«Весьма схожий, если не тот же самый, взгляд оспаривался также в «Брахмаджала сутте» и постоянно цитировался «Питакой» в избитой фразе *«там дживам там шарирам»*[125].

Переведенный Рис Дэвидс отрывок гласит:

«На первое место, братья, некоторые отшельники или брахманы выдвигают следующее мнение. Поскольку, господи, эта душа имеет форму, составлена из четырех элементов и порождена отцом и матерью, она будет отсечена, разрушится по разрушении тела и не продолжится после смерти; и тогда, господи, душа совершенно уничтожается...»[126]

Если на такую точку зрения, как говорит Рис Дэвидс, «постоянно ссылались в «Питаке», в таком случае мы обязаны по крайней мере допустить, что взгляд, подобный этому, должен был быть широко распространен в буддистской Индии. Более того, как показала Рис Дэвидс[127], наименования «локаята» и «локаятики» часто встречались в ранних буддистских источниках. При таких обстоятельствах представляется вполне естественным для нас предположить, что доктрина, о которой идет речь, или нечто подобное ей была точкой зрения первоначальной локаяты. Однако это и есть тот момент, относительно которого у Рис Дэвидс имеются сильные сомнения. Согласно ее мнению, мы встречаемся со взглядом, подобным этому, в древних буддистских источниках; мы встречаем также в этих источниках название «локаята»; но нигде мы не встречаем явной связи между ними. Поэтому мы не можем предположить существование такой связи. Разумеется, Шанкара отвергает подобную доктрину и называет локаятой. По мнению Рис Дэвидс, это, по-видимому, было ошибкой. Шанкара, выдвигая свою теорию души, оспаривал любопытное мнение, которое он

[123] II, 6.
[124] HIP, III, 519.
[125] DB, I, 167.
[126] Там же, I, 46.
[127] Там же, I, 172.

приписывал локаятикам, возможно ошибочно, поскольку то же самое мнение оспаривалось веками до этого в «Питаке» и там это не называлось локаятой, хотя это слово применялось во времена «Питаки» [128].

Мы, естественно, не решаемся согласиться по этому пункту с Рис Дэвидс. Доказательство того, что является очевидным, не может быть устранено доказательством того, что туманно. Очевидно то, что ранние буддистские источники неоднократно ссылались на *деха-ваду*. Кроме того, доктрина, называемая локаятой, часто упоминалась теми же источниками. В-третьих, Шанкара, хотя его существование относится к более позднему периоду, чем ранние буддисты, отождествлял две эти точки зрения и хотел опровергнуть специально данную деха-ваду как доктрину локаятиков. Неясным в этом, однако, остается вопрос, почему эти ранние буддистские источники не упоминали деха-ваду наряду с наименованием локаяты и преднамеренно отождествляли их. Однако отсутствие какого-либо нарочитого отождествления не может быть тем же самым, что и положительное отрицание его, в особенности если учесть доказательства, приведенные в сочинениях Шанкары. Утверждение Рис Дэвидс было бы приемлемым, если бы можно было найти другое — а не локаята — наименование, употребляемое буддистскими источниками для обозначения деха-вады, или, иначе, если бы можно было найти некоторую доктрину, отличную от деха-вады, на которую бы определенно ссылались те же источники как на локаяту. Но ни одной из этих возможностей нет. Чтобы согласиться с Рис Дэвидс, необходимо было бы признать, что хотя деха-вада и пользовалась значительной популярностью в буддистской Индии, она не имела какого-либо иного названия или по крайней мере что буддистские писатели никогда не чувствовали необходимости называть ее. Далее нужно было бы признать, что существовала широко распространенная доктрина, называемая локаятой, но буддистские писатели не ощущали потребности ее описать. Такие утверждения были бы несообразными. Кроме того, необходимо было бы считать, что Шанкара умышленно фальсифицировал позицию локаятиков, приписывая им деха-ваду, в которую они сами не верили. Период времени, отделяющий Шанкару от ранних буддистов, мог быть продолжительным, но нет ничего, что опровергало бы возможность того, что Шанкара знал традиционные взгляды, дошедшие до него из отдаленного прошлого, возможно, из периода «Брихад араньяка» и «Чандогья упанишады».

[128] DB, I, 171—172.

14. Космогония асуры

Эта деха-вада упанишад и «Питаки» могла быть подлинной локаятой. Но она не могла быть деха-вадой в описании Мадхавы, потому что, как мы уже видели, локаята характеризовалась также особыми заклинаниями и ритуалами. Поэтому, чтобы понять основу локаяты, необходимо поставить новый вопрос. Встречам ли мы в истории культуры древней Индии какую-либо деха-ваду, которая в то же самое время характеризовалась бы своими особыми заклинаниями и ритуалами? Действительно, мы встречаемся с ней. Это была деха-вада тех темных верований и практики, которые в широком смысле именуются тантризмом.

Тантризм очень древен. Компетентные ученые [129] предполагали, что он мог быть даже старше, чем *веды*.

Тантризм со всеми своими заклинаниями и ритуалами был определенно неведическим и, по крайней мере в своей ранней фазе развития, противостоял ведической традиции. Как считает Куллука Бхатта [130], комментатор «Ману», «шрути двоякие — ведические и тантрические».

Тантризм был в известном смысле *локешу-аятах,* господствующим среди народа. Как утверждает один из современных ученых, «в народном знании и вере они (тантры) имели превосходство над ведами в значительной части Индии» [131].

И этот тантризм был, в весьма важном смысле, крайней формой деха-вады. Деха, то есть материальное человеческое тело, как представляется это тантризмом, было микрокосмом самой вселенной [132].

Мы позднее вернемся ко всем этим аспектам тантризма, чтобы обсудить их более подробно. А сейчас давайте посмотрим, насколько этот ключ, а именно то положение, что деха-вада древних локаятиков могла быть той же самой, что и деха-вада тантризма, поможет нам далее в восстановлении древней локаяты.

Мы уже видели, что мировоззрение асуры, на которое ссылаются в «Гите», было приравнено Шридхарой к мировоззрению локаяты. Мы не имеем сколько-нибудь веской причины ставить под вопрос авторитет Шридхары, особенно потому, что источники, столь же старые, как и «Чандогья упанишада», «Майтраяни упанишада» и «Вишну пурана», настойчиво приписывали мировоззрение локаяты асурам. Мы должны поэтому более тщательно исследовать «Гиту», чтобы посмотреть, не найдутся ли там какие-либо более положительные сведения относительно мировоззрения асуры.

[129] Dasgupta, ORC, 27.
[130] On Manu, II, I.
[131] ERE, XII, 193.
[132] Dasgupta, ORC, 31.

Многое из того, что сказано в «Гите» относительно асуров и их взглядов, было, несомненно, выражением полнейшего презрения: асуры не могли делать различия между желанием и воздержанием; они не имели понятия о чистоте, морали и истине и т. д.[133] Тем не менее для нас представляется возможным извлечь из кучи брани и клеветы по крайней мере два интересных указания относительно взглядов асуры. Первое заключается в том, что асуры имели определенную космогонию, и второе — что они имели другие формы ритуальной практики.

«Гита» суммирует космогонию асуров следующим образом: *апараспара самбхутам ким аньят кама хайтукам*[134]. Мир произошел от союза мужского и женского начала, и он не может иметь какой-либо другой первопричины, чем *кама*, или сексуальное влечение. Кроме того, согласно «Гите», эти самые асуры вопреки их отрицанию бога и будущего мира[135] применяют некоторые особые, им свойственные формы ритуальной практики[136]; «*яджня* (ритуал), которую они исполняют, является яджней только по наименованию»[137]. Таким образом, в конце концов они совершали некоторые виды яджни, хотя и естественно, что эти ритуалы рассматривались теми, кто их (асуров) презирал, настолько плохими, что лучше, если бы этих ритуалов не было совсем.

Таким образом, асуры «Гиты» имели отличную космогонию и вопреки их мирской основе и отрицанию бога практиковали некоторые свои собственные виды ритуалов. Поэтому, принимая предположение Шридхары о том, что эти асуры были только локаятиками, мы можем попытаться отождествить древнюю локаяту на основании этих двух положений. Но вопрос стоит так: встретимся ли мы в древней индийской традиции с той же самой или подобной космогонией, сопровождающейся некоторой формой неведической или небрахманской ритуальной практики? Ответ должен быть утвердительным. Чтобы найти его, мы опять должны обратиться к тантрам.

Один из способнейших наших современных писателей по тантризму в вольном переводе на английский язык следующим образом объясняет космогонию тантризма[138]:

«Что касается человеческих существ, то процесс, который ведет к созданию новой жизни, является союзом мужчины и женщины. Вселенная была создана тем же самым путем — через союз *пуруши* (мужское начало) с *пракрити* (женское начало)... То, что было великим первоначальным трепетанием

[133] XVI, 7 и далее.
[134] XVI, 8.
[135] Там же.
[136] XVI, 17.
[137] XVI, 17.
[138] Там же.

в обширной пустоте неба, проявляется в человеческих существах в форме эротического побуждения *(камы)* действием эроса *(Мадана)*. Точно так же, как эротическое влечение (кама) и Мадана приводят в отношении человеческих существ к новым именам и новым формам, великое трепетание, вызванное посредством эротического побуждения и Маданы в первоначальной пуруше и пракрити, становится во вселенной причиной новых имен и новых форм... В известных тантрах подобие, а фактически тождество, союза Шивы (пуруша, мужское начало) и шакти (пракрити, женское начало), с одной стороны, и союз человека-мужчины и человека-женщины — с другой, объясняется в незначительных деталях — первое тождество отвечает за рождение вселенной, в то время как последнее — за рождение человеческих существ».

Таким образом, *космогония асуры*, которой Шридхара обозначает космогонию локаяты, была той же самой, что и космогония тантр [139]. Мы уже видели, что деха-вада локаяты могла быть той же самой, что деха-вада тантр. Эти два предположения совпадают. Локаята и тантризм были, вероятно, одним и тем же. Этим можно также объяснить ссылки в отношении ритуалов локаяты, находимые в древних буддистских текстах, равно как ссылки «Гиты» в отношении ритуалов асуры.

15. Локаята и тантра

Следующий текст взят из Дасгупты:

«Однако Гунаратна в своем комментарии на «Сат даршана самуччаю» говорит о чарваках как о секте нигилистов, которая только ест, но не считается с существованием добродетели и порока и не доверяет чему-либо, кроме того, что может быть непосредственно воспринято. Они пьют вина и едят мясо и безудержно наслаждаются в сексуальном отношении. Каждый год в определенный день они собираются вместе и общаются с женщинами без всяких ограничений. Они вели себя, как простой народ, и по этой причине назывались локаятой» [140].

Распущенность локаятиков, на которую ссылается Гунаратна, говорит об одном интересном моменте. Это не могло быть только признаком морального разложения, ибо развращенные не назначают специального дня в году для таких оргий. Поэтому распущенность имела ритуальное значение. Такое ритуальное назначение имело и употребление мяса и вина. Таким образом, в сочинениях Гунаратны мы обнаруживаем по крайней мере три *м* тантриков. Как хорошо известно, пятикратный ритуал тантриков называется *панча макара*, или пять

[139] Ср. Thomson, SAGS, II, 91; о подобной космогонии — всюду.
[140] HIP, III, 533.

м, потому что слова, обозначающие эти ритуалы, начинаются с буквы *м*. Они суть: *мадья* (вино), *манса* (мясо), *майтхуна* (сексуальные отношения), *мудра* (жареные хлебные злаки), *матсья* (рыба). Первые три, будучи наиболее важными в перечне, являются единственным путем, по которому мы можем прийти к пониманию объяснения Гунаратны, утверждавшего, что он хотел отождествить тантру с локаятой.

Утверждение Гунаратны поэтому без преувеличения можно назвать замечательным. Не менее замечательным, однако, является безразличие Дасгупты к его утверждению. Единственное замечание, которое он нашел нужным сделать по поводу слов Гунаратны, — это высказывание относительно неясности этимологии имени Чарвака.

«Таким образом, трудно сказать, было ли слово «чарвака» именем реальной личности или просто расплывчатым термином, приложимым к сторонникам мировоззрения локаяты»[141].

Очевидно, что замечания Гунаратны ставят гораздо большие проблемы, чем эта. Мы можем начать с того, что Гунаратна действительно сказал:

«После этого — мировоззрение локаяты. Во-первых, природа *настиков*. Некоторые из капаликов, которые посыпали свои тела пеплом и были йогинами, являют собою впавших в извращения брахманов. Они не признавали добродетели *(пунья)* и порока *(папа)* живых существ. Они говорят, что мир сделан из четырех элементов. Некоторые из них — чарваки — и другие считают *акашу* (пустое пространство) пятым элементом; они рассматривают мир как состоящий из пяти элементов. По их мнению, сознание возникает в этих элементах как возбуждающая сила. Живые существа подобны пузырям на воде. Человек является не чем иным, как телом, одаренным сознанием. Они пьют вино и едят мясо и позволяют себе неразборчивость в сексуальных отношениях и даже кровосмешение. Каждый год в определенный день все они собираются вместе и соединяются с любой женщиной по своему желанию. Они не признают какой-либо *дхармы* (религиозного идеала) над или вне камы (эротического побуждения). Они называются чарваками, локаятиками и т. д. Пить и жевать — их девиз; они называются чарваками, потому что они жуют *(чарв)*, то есть едят все без разбору. Они считают добродетель и порок просто качествами, приписываемыми объектам... Они называются также локаятами, или локаятиками, потому что они ведут себя как обыкновенные некультурные люди. Они называются также бархаспатьями, потому что их доктрина первоначально была провозглашена Брихаспати»[142].

[141] HIP, III, 533
[142] TRD, 300.

Гунаратна «позаботился упомянуть здесь все различные наименования, традиционно приписываемые локаятикам». Здесь и чарваки и бархаспатьи. У нас, таким образом, не остается сомнений, о ком он говорит. В то же самое время он говорил, что эти локаятики были капаликами; они были йогинами, и они посыпали свои тела пеплом. Мы знаем, что капалики — это тантрики [143], а тантризм представляет собой некую форму йогической практики, в которой акт посыпания тела пеплом играет значительную роль. В этом контексте речь идет о трех важных *м* тантрической практики, а именно мадье, мансе и майтхуне, упоминаемых Гунаратной. Тождество локаятиков с тантриками не может быть более полным, хотя материалистическое мировоззрение, упомянутое здесь Гунаратной, не соответствует нашему обычному мнению о тантризме. Однако, как мы это более подробно обсудим позднее, главным образом потому, что наше обычное представление о тантризме нуждается в серьезном пересмотре, тантризм в его первоисточнике и сущности не был тем, что́ мы обычно думали о нем. В той мере, в какой тантризм вообще имел какую-то философскую основу, тантризм был материалистическим, или, лучше, протоматериалистическим, то есть одним из видов примитивного материализма, окутанного архаическими фантазиями. Примером тому служит деха-вада, а равно и особая космогония тантризма, упоминавшаяся ранее. Этот протоматериализм был, очевидно, далек от нашего современного понимания материалистической философии. Все же важно отметить, что первоначальный тантризм представлял собою этап человеческого мышления, который тем не менее был знаком со спиритуалистическими ценностями. Нет сомнений в том, что мы встречаемся со всеми видами спиритуалистических идей в писаных источниках о тантре. Однако, как это было справедливо сказано [144], в имеющихся в нашем распоряжении писаных источниках трудно обнаружить реальные принципы тантризма. Причина заключается в том, что в этих трудах делался упор на приведение тантризма в соответствие с теизмом, и в нем непрерывно наслаивались спиритуалистические идеи. Это приводило к появлению так называемых школ тантризма — буддистского тантризма и индуистского тантризма, причем последний подразделялся на вайшнавистский и шактистский тантризм. Однако тантризм был гораздо древнее всех этих школ, фактически древнее, чем источник спиритуалистических идей вообще. Но подробно об этом позднее. А сейчас ограничимся свидетельством Гунаратны.

Шастри благодаря своей исключительной объективности не просмотрел и не игнорировал предположения Гунаратны.

[143] Dasgupta, ORC, 150.: «Капали — это общее наименование, данное тантрическим йогинам».

[144] Bandopadhyaya, R (B), II, 274.

«Гунаратна, — сказал он [145], — отождествляет капаликов с локаятиками». Более того, Шастри привлек наше внимание к некоторым другим указаниям, которые отмечали то же самое тождество. Одно из них, по его мнению, находится в «Брихаспати сутре», изданной Томасом. Мы находим в этом тексте два следующих один за другим афоризма; первый относится к локаятикам, а второй — к капаликам, причем эти два афоризма были, по мнению Шастри, безусловно подлинными, несмотря на то, что сам текст, в той форме, в которой он дошел до нас, представляет собой по большей части неподлинную рукопись. Вот они.

«В полном объеме локаята появилась во время приобретения материального благосостояния (*артхасадхана — кале*). Только Капалика рассматривает эротическую практику (*камасадхане*)».

Ссылаясь на это, Шастри писал:

«Но наиболее важная часть сведений, которую дает нам «Брихаспати сутра», — это сведения о тесной связи локаятов с капаликами. Он (то есть Брихаспати, предполагаемый автор действительно подлинных разделов текста) говорит, что для производства богатства локаята представляет собой *шастру*; и тут же он говорит, что для *камы*, или земных наслаждений (буквально: эротической практики), капалика является *шастрой*. Если Брихаспати говорит так, он, конечно, должен быть обличен ортодоксией как *настик*. Но сейчас это не является предметом нашего обсуждения.

Предмет нашего обсуждения сейчас — капалики... Однако «Брихаспати сутра» говорит нам, что капалики представляют собой древнюю секту, по крайней мере такую же древнюю, как и локаята, и в той мере, в какой локаята со своей материалистической философией положила начало экономической науке, в такой же капалики, основывающиеся на какой-то системе философии — какой именно, мы не знаем, — положили начало науки эротики» [146].

Последний пункт в вышеприведенном замечании неясен. Брихаспати предполагал, что локаятики были тесно связаны с капаликами. Гунаратна делает шаг дальше и отождествляет тех и других. Шастри относится к обоим авторитетам серьезно. Однако если мы действительно так сделаем, то, очевидно, не будет необходимости представлять себе какую-то философию, кроме материалистической, как *камасадхана* капаликов. Далее из предпосылки самого Шастри следует, что так называемая наука об эротике капаликов была жизненно связана с идеалом *артхасадхана*, или увеличения материального благо-

[145] L, 6.
[146] Там же.

состояния. Мы склонны утверждать, что это именно так, ибо культы тантрики, как и капаликов, имели свой источник в архаической вере, согласно которой естественное производство может быть увеличено благодаря подражанию человеческому воспроизводству или под его влиянием, то есть камасадхана и артхасадхана в конце концов не были столь несвязанными.

16. Асуры

Дальнейшие данные относительно *мировоззрения асуры* служат подтверждением теории, что под локаятиками, вероятно, подразумевались тантрики. Однако, прежде чем мы перейдем к обсуждению этого вопроса, необходимо исследовать наблюдения, сделанные в этой связи Дасгуптой, потому что возможность восстановления утерянной локаяты на основании анализов взглядов, приписываемых асуре, была первоначально предположена именно им.

Решающее доказательство было дано в отрывке из «Чандогья упанишады», который, как мы видели, приписывал один вид деха-вады асуре. Упанишады также упоминали об обычае погребения согласно асуре, и Дасгупта утверждал, что деха-вада асуры была «естественным следствием лежащего в ее основе обычая украшения смерти»[147]. На этом основании он пришел к заключению, что мировоззрение локаяты имеет свой первоначальный источник в древнем Шумере.

В это входит два главных утверждения. Первое: под асурами подразумевают только древних шумерийцев. Второе: погребальный обычай был характерным только для них. Ибо если деха-вада была результатом погребальных обрядов и если другой народ имел тот же самый или подобный ему погребальный обычай, они тоже развивали бы ту же самую или схожую деха-ваду, и это говорило бы против предположения Дасгупты. Однако при ближайшем рассмотрении мы находим оба утверждения весьма сомнительными. Мы начнем со второго утверждения.

Во-первых, упанишады фактически не говорили, что деха-вада асуры являлась дополнением ее погребального обычая. Скорее на основании самого текста создается впечатление, что асуры верили в так называемую деха-ваду и что они также применяли особый обычай погребения. Во-вторых, этот погребальный обычай, далекий от того, чтобы быть характерным только для шумерийцев, был едва ли единственным известным им обычаем погребения. Как хорошо известно, древние египтяне довели практику украшения покойников до крайних пре-

[147] HIP, III, 530.

делов, и многие другие народы древнего мира применяли тот же самый или подобный ему обычай. Даже многие из существующих в Индии племен пользовались подобным погребальным обрядом [148]. Таким образом, похоронный обычай асуры, упомянутый упанишадами, не мог быть отличным от обычая древних шумерийцев. Кроме того, неправда, что это был единственный известный древним шумерийцам обычай погребения.

«Кремация, по-видимому, была правилом в некоторых частях древних Шумера и Аккада, равно как и в районах южного Лагаша; однако в других местностях этих стран наиболее частыми были погребения в гробах и склепах» [149].

Таким образом, утверждение Дасгупты о том, что дехавада локаяты была первоначально придатком веры, лежащей в основе шумерийского обычая украшения мертвых, не может быть безоговорочно принято. Но что же подразумевалось под асурой? Могло ли быть, чтобы асуры древней индийской литературы были не чем иным, как древними шумерийцами? Такое утверждение оправдывало бы утверждение Дасгупты. Однако ученые не согласны с этим, а некоторые доказательства определенно не оправдывают это утверждение.

Существует много предположений относительно древней асуры, включая и одно из тех, на котором основываются тезисы Дасгупты. «Банерджи шастри считает асуров выходцами из Ассирии, последователями культа асуры, которые были предшественниками арийцев в Индии, и они являлись творцами цивилизации в долине Инда. Бхандаркар принимает асуров за ассуров или ассирийцев и предполагает, что Шатапатха брахмана упоминает о поселениях асуров в Магадхе или южном Бихаре» [150].

Другие же полагали, что они были древними персами, последователями Ахура Мазды.

«Христенсен предполагал, что религии *асуры* придерживались наиболее культурные и устойчивые элементы примитивного индоиранского общества, основным занятием которых были земледелие и скотоводство, в то время как более древняя религия *дайва* продолжала находить приверженцев среди более энергичных, но менее цивилизованных групп народа, которому были присущи примитивные хищнические обычаи; первые продолжали жить в Иране, а последние, побуждаемые духом приключений, пошли дальше на восток и, наконец, достигли Индии» [151].

Б. К. Гхош [152] утверждал, что хотя, возможно, индоарийское общество стало преимущественно *даивик* и противостояло индо-

[148] ERC, IV, 411 и далее.
[149] Там же, IV, 444.
[150] Majumdar (ed.).
[151] Там же, 220.
[152] Там же, 218.

иранскому обществу, которое оставалось преимущественно *асурик*, все же термин «асура» был, «возможно, заимствован у более высокой цивилизации».

«Как я указывал в другом месте («Индийская культура», VII, 339), этот термин являлся, вероятно, не чем иным, как личным наименованием божества — покровителя Ассирии, употребляемым как родовое наименование индоиранцев, которые должны были войти в непосредственный или косвенный контакт с ассирийцами во времена власти Кассита» [153].

Племена *асуры*, все еще проживающие в Центральной Индии, по мнению некоторых, могут быть *асурами* древней индийской литературы. «...Арийцы во время их вторжения в страну, теперь называемую Индией, встретили сопротивление (преграду) со стороны свирепого и дикого на вид народа, которого они назвали *асурами*, или демонами, и которых изгнали и частично уничтожили. Были ли асуры, живущие в Чота Нагпуре, отпрысками тех противников арийцев или они связаны с асурами — строителями тех древних плотин, которые все еще находятся в Мирзапурском округе, — остается, разумеется, открытым вопросом; все же, по-видимому, нет каких-либо фактов, которые исключали бы возможность таких предположений» [154].

Другие, не согласные с возможным отождествлением асуров с предками проживающих теперь племен асуры, считают, что древние асуры — это общий термин, относящийся к первоначальным обитателям Индии, которые сопротивлялись вторжению арийцев.

«*Асуры*, *дайтьи*, *данавы* и *наги* — это названия народностей различных культур в разных стадиях цивилизации, начиная от грубых туземных нецивилизованных племен вплоть до полуцивилизованных рас, оказавших сильное сопротивление распространению арийской культуры. По-видимому, существовали три этапа в описании враждебных племен асуров, данавов, дайтьев и ракшасов в пуранах. Первоначально их называли человеческими существами, но, поскольку они в общем были врагами арийцев, эти названия стали обозначать чужеземцев и враждебных или диких людей, которых они никогда не встречали. Позднее эти наименования стали употребляться для оскорблений, в которых этим людям приписывался злой характер... Наконец, эти термины стали ассоциироваться с демоническими существами и употреблялись как синонимы демонов» [155].

Это разнообразие точек зрения относительно асуров, во всяком случае, показывает, что проблема эта не простая, и поэтому мы не можем спокойно отождествить их с древними шумерий-

[153] Majumdar, 223—224.
[154] ERE, II, 157.
[155] Majumdar (ed.), A 313.

цами. Вопрос в том, что многие ссылки, с которыми мы встречались в нашей древней литературе относительно асуров, не одинаковы по своей природе. Это наводит на мысль, что данный термин, вероятно, вообще не употреблялся в каком-нибудь тождественном смысле.

Среди такого множества ссылок на асуров для нашей цели полезно, может быть, сосредоточиться сейчас на одном предположении, которое, по-видимому, представляется наиболее вероятным. Это предположение о том, что по крайней мере в большом числе случаев слово «асуры» относили к основателям индийской цивилизации.

17. Археология Инда

«На вершине горы Меру, — говорил Саяна, — лежит город Амаравати, жилище богов, а ниже Меру расположен Иравати — город асуров» [156]. Может быть, трудно проследить традицию, на которой остановился здесь Саяна; но связь асуров с Иравати, как предполагает Саяна, не следует недооценивать. Ибо лопата археологов действительно откопала руины древнего города у вала Иравати, который, по свидетельству «Ригведы», мы склонны считать городом асуров. Этот город известен нам как Хараппа.

Доказательства весьма просты.

В шестой мандале «Ригведы» мы встречаем описание похода Индры против асуров. Индру называли тогда асурагхна [157], убийцей асуров. Это описание Индры не необычно в ведической литературе. «Атхарваведа» [158], «Шатапатха брахмана» [159], «Грихья сутра» [160] и даже упанишады [161] упоминали о нем как об истребителе асуров.

Слово «асурагхна» встречается в «Ригведе» (VI. 22. 4). Его авторство приписывали *риши* Бхарадвадже. Этому же риши приписывали серию других стихов той же самой мандалы, включая сукту (VI. 27). По-видимому, роль, в которой Индра обрисован в «Ригведе» (VI. 27), была той же самой, в которой он изображен в VI. 22, хотя слово «асура» ясно не указано в первом.

Далее в «Ригведе» (VI. 27) мы встречаем некоторые интересные собственные имена. Одно из них — Варашикха. Индра изображался убивающим его вместе с его потомками. Мы только что видели, что по контексту предполагается, что Индра сделал это как асурагхна, то есть как истребитель асуров.

[156] ERE, XII, 110.
[157] VI, 22, 4.
[158] SBE, XIII, 79, 83, 139, 215, 222.
[159] Там же, XXVI, 339; XI, III, 193.
[160] Там же, XXIX, 342.
[161] Там же, XV, 343.

С этой точки зрения, следовательно, Саяна [162] вполне прав, когда он объяснял слово «Варашикха» как имя какого-то асура.

Это важно. Ибо если Варашикха и другие были все же асурами, их город, по-видимому, был городом асуров. Название этого города, согласно «Ригведе», было Хариюпия. Ученые [163] в настоящее время весьма склонны отождествлять Хариюпию «Ригведы» с Хараппой долины Инда.

«Несомненно, письменная традиция и археологический отчет в данном случае хорошо совпадают друг с другом» [164].

Поэтому есть все основания верить, что по крайней мере в некоторых случаях слово «асура» означает основателей цивилизации Инда. Как мы видели, именно так думает Банерджи-шастри, хотя он предполагал, что эти творцы цивилизации Инда первоначально пришли из Ассирии. Однако этот последний пункт должен быть еще доказан современной археологией [165].

18. Тантра и цивилизация Инда

Современные археологи [166] и историки утверждали, что города долины Инда были разрушены ведическими арийцами, и жившие в них народы подверглись ограблению, избиению и изгнанию. Современный уровень наших знаний не позволяет нам заменить эту гипотезу более удовлетворительной. Тем не менее орбита цивилизации Инда была довольно большой, и все народности, жившие там, не могли быть совершенно уничтожены; равным образом не могли из страны полностью исчезнуть все следы их идеологии, верований и ритуалов.

Что же случилось со всем этим? Наши историки все еще не могут полностью ответить на этот вопрос. Однако, допуская, что народ Инда в более ранних разделах «Ригведы» назывался асурами, вполне естественно предположить, что их потомки продолжали характеризоваться так же, как и прежде, то есть как асуры, даже в более поздней ведическо-брахманской литературе. А раз так, то вполне резонно спросить, не могли ли быть взгляды и ритуалы, приписываемые асурам в таких сравнительно более поздних произведениях, как упанишады и «Гита», только пережитками того периода.

Здесь снова свидетельство литературной традиции, по-видимому, согласуется с археологическими данными. Мы уже видели, что мировоззрение асуры, в особенности как оно изображено «Гитой», было, по всей вероятности, тем же самым,

[162] On RV, VI, 27, 4.
[163] Wheeler, JC, 18.
[164] Kosambi, JSJH, 68.
[165] См. Childe, MAE & FiMAE.
[166] Wheeler, IC, 18.

что и мировоззрение тантризма. С другой стороны, отмечалось, что мы встречаем весьма заметные следы тантризма в материальных реликтах цивилизации Инда [167].

Мы уже рассматривали основания для отождествления локаяты с мировоззрением асуры. Но локаята, какой бы она ни была, являлась, по существу, протоматериалистической, или мирской. Отсюда возникает дальнейший вопрос: есть ли что-либо в мировоззрении, приписываемом асурам, что указывало бы именно на такой его характер? Мы уже ссылались на дехаваду и космогонию асуры; теперь мы обратим внимание на другое специальное свидетельство ведической литературы, которое указывает, что ритуалы асуров являлись, по существу, мирскими. В «Ригведе» мы читаем:

«О Индра! Ты посредством *майи* победил тех *майявинов*, которые клали предметы жертвоприношений в свой собственный рот; ты, являющийся защитником людей, разрушил города Пипру и спас Виджисан (буквально: тот, кто идет прямым путем) от разбойничьего разрушения» [168].

«Майявин» буквально означает обладатель и применяющий майю, магическую силу, или «искусство» [169]. Саяна [170] говорил, что это слово относится здесь к асурам. И несомненно, что Саяна был прав. Ибо майя в «Ригведе» изображалась как сила, характеризующая асуров [171]. Кроме того, мы встречаем в ведической традиции повторные утверждения, что те, которые клали предметы жертвоприношения в свой собственный рот, были асурами.

«Было время, когда боги и асуры, происходя от Праджапати, жили вместе. И асуры, высокомерно думая: «кому поистине мы должны приносить жертвы? — клали эти жертвы в свой рот». Это встречается в двух местах текста «Шатапатха брахманы» [172]. Далее Саяна [173] в своем комментарии к «Ригведе» приводит авторитетные доказательства «Ваджасанеи» и «Каушитаки», чтобы установить тот же самый факт. «Ваджасанеи» говорит, что дэвы и асуры когда-то смотрели друг на друга с высокомерием. Асуры нагло подумали: «Мы не пойдем приносить жертвы кому бы то ни было»; и они продолжали класть предметы жертвоприношения в свой собственный рот, тем самым нанося оскорбление (дэвам). «Каушитаки» говорит, что асуры победили Агни и продолжали приносить жертву самим себе.

[167] Marshall, MIC, I, 48, 51.
[168] RV.
[169] Marshall, VM, 26.
[170] On RV, I, 52, 5.
[171] I, II, 1, 1, 51, 5; V, 63, 7 и т. д.
[172] SRE, X, I; X, IV, 22.
[173] On RV, I, 51, 5.

Ритуальная практика поедать самим жертвоприношения выглядит весьма странно. Однако ритуалы тантриков представляют собой нечто похожее на это: они действительно пьют вино и едят мясо, независимо от того, какое значение они придают такой практике. И если мы согласимся с Гунаратной в вопросе о происхождении имени Чарвака (чарва означает акт еды), в таком случае асуры, которые отправляют жертвоприношения в свои собственные рты, могут быть с таким же успехом названы чарваками. Во всяком случае, ведические свидетельства по меньшей мере указывают, что ритуалы асуров не были основаны на представлении о потустороннем мире, то есть они были по существу материалистическими.

19. Первоначальная санкхья

На вопросы, касающиеся мировоззрения асуры и тантризма в широком смысле слова, нельзя ответить без того, чтобы не затронуть более сложную проблему об источнике и развитии философии санкхья.

Начать с того, что существуют некоторые весьма интересные предположения, значение которых нельзя недооценивать. Как хорошо известно, Капила, считающийся основателем системы санкхья, передал свои знания прежде всего всем асурам. Таким образом, согласно Бхагавате[174], «пятый аватара *(воплощение бога)* был назван Капилой, главный из святых, раскрывший Асури объяснение первых принципов санкхьи, которые со временем были искажены».

Конечно, фраза, что Капила был воплощением бога, звучит довольно иронически, потому что, как это хорошо известно, в первоначальной санкхье абсолютно не было места для бога. Но передача знаний санкхьей прежде всего Асури не могла быть просто мифом, ибо то же сказано в самой «Санкхья карике»[175]: «Эту великую очищающую (доктрину) мудрец из сострадания передал Асури; Асури научил ей Панчашикху, благодаря которому она получила широкое распространение».

Как обычно считают, Асури может быть именем конкретного лица, и нет ничего определенного, что́ бы опровергало такое предположение. В то же время мы не должны упускать из виду то обстоятельство, что наименование «Асури» могло произойти от слова «асура»: асура с прибавлением *и*, суффикса в смысле *апатья* или потомка, и образует Асури, что значит сын асуры.

Это предположение знаменательно. В другом довольно древнем тексте сам Капила описан как асура, борющийся, как и все асуры, с богами. Поэтому в «Баудхаяне» и говорится:

[174] I, 12 (cr. Colebrooke, SK, ver.).
[175] 70.

«Со ссылкой на это обстоятельство они цитируют также следующий отрывок:

«Поистине, там был один асура, по имени Капила, сын Прахлады. Борясь с богами, он предложил эти деления. Мудрый человек не должен считаться с ними» [176].

Разумеется, нельзя полностью претендовать на то, чтобы отождествлять этого Капилу с Капилой — основателем системы санкхья. Однако и возможность этого нельзя отвергнуть. Кроме того, имеются доводы принципиального значения, а именно встречаются вопросы, в которых санкхья согласна со взглядами, приписываемыми асурам.

Мы уже познакомились с космогонией, приписываемой «Гитой» асурам: мир возник в результате сексуального побуждения, благодаря соединению мужского и женского начал. И Гаудапада в своем комментарии на «Санкхья карику» упоминает о той же самой космогонии.

«Как рождение ребенка происходит от союза мужчины и женщины, так и творение является результатом союза *пракрити* и *пуруши*» [177]. На это возразят, что пракрити санкхьи скорее означают первичную материю (чем женское начало), точно так же пуруша больше означает душу (чем мужское начало). Это делает сходство между космогонией санкхьи и космогонией асуры довольно отдаленным. Но это не так. Ибо хотя пуруша, возможно, и понимался как душа, такое значение было далеко от первоначального смысла этого слова. Пуруша первоначально обозначал мужское человеческое тело, и это был тот смысл, в котором данное слово понимали даже авторы ранних упанишад. Этот пункт уже доказывался Белвалкаром и Ранаде. Указывая на употребление данного слова в брахманах и в некоторых упанишадах, они говорили:

«Это ясно показывает, что пуруша первоначально обозначал человеческое существо с его особой телесной структурой, а не какое-либо внутреннее или духовное существо, пребывающее в нем. (В первой и второй группе наших упанишадских текстов этот термин употреблялся почти исключительно именно в этом смысле.)» [178]

Суть вопроса, как мы его потом детально обсудим, заключается в том, что мышление санкхьи первоначально было вполне атеистическим и материалистическим, но подверглось сильному влиянию спиритуализации, причем идеалистическое содержание было внедрено в него в такой степени, что первоначальная санкхья перешла в свою противоположность. Преобразование первоначального понятия о мужском теле в понятие о чистом, обособленном сознании, почти не отличающееся от ведантиче-

[176] SBE, XIV, 260.
[177] On SK, 21.
[178] HIP, II, 428.

ского взгляда на *я*, было лишь частью или одним из аспектов этого процесса. С другой стороны, верно, что пракрити санкхьи означала материальный принцип. Однако часто упускают из виду то обстоятельство, что явно женские характеристики также приписывались пракрити. Как метко указывалось Бхаттачарьей [179], пракрити сравнивалась с танцующей девушкой и стыдливой невестой. Кроме того, как мы увидим в шестой главе, термины вроде *кшетра* и пр., которые в текстах санкхьи всегда относились к пракрити, вероятно, имели чисто женское значение. Из этого следует, что пракрити была не только материальным началом, но также и женским началом. Нам остается теперь подробнее обсудить, каким образом это женское начало могло в то же самое время быть понято как обозначающий первоначальную материю, из которой, согласно первой санкхье, произошел мир.

Возвращаемся к вопросу о мировоззрении санкхьи. Если пракрити и пуруша первоначально обозначали женщину и мужчину, как это, очевидно, и было, то в таком случае у нас есть веские основания считать, что космогония первоначальной санкхьи немногим отличается от космогонии, приписываемой «Гитой» асуре. Но эта космогония, как мы уже доказали, была такой же, как и космогония тантризма. Отсюда возникают вопросы, касающиеся связи первоначальной санкхьи с первоначальной тантрой.

Что основные категории санкхьи и тантры те же самые, не вызывает сомнения: это пракрити и пуруша. К тому же, согласно и санкхье и тантре, пракрити является первичной, по крайней мере постольку, поскольку это касается самой этимологии слова. Поэтому и должна быть некоторая связь между тантрой и санкхьей. Однако под влиянием изменившихся идей санкхьи, согласно которым это первоначально материалистическое мировоззрение ошибочно принималось за некую форму мистического идеализма, современные ученые в общем отрицательно отнеслись к признанию этой связи; ибо тантризм, особенно в его ритуальном аспекте, оставался преимущественно в своей первоначальной стадии грубого примитивизма, несмотря на все духовные наслоения, которые пытались внести в него в более поздние времена. Или когда такую связь между тантрой и санкхьей считают вообще допустимой, то говорят, что тантризм заимствовал свои философские основы из системы санкхьи [180]. Мы докажем позднее, что здесь большое недоразумение. Ибо, по всем предположениям, санкхья, несмотря на все метафизические изменения, которые в конце концов были привнесены в нее, имела тот же самый простой источник, что и

[179] BDS (B), 149—150.
[180] ERE, VI, 706.

тантризм. На самом деле, по своим истокам санкхья и тантра не отличались друг от друга, и если мы вообще склонны приписывать приоритет чему-либо, то он принадлежит тантризму. Первоначальный комплекс архаического мировоззрения и ряд соответствующих ритуальных приемов, которыми характеризовался первоначальный тантризм, в конце концов растворились в параллельной двойственности, из которой возникли теоретические положения санкхьи, с одной стороны, и практическое учение йоги — с другой. С течением времени и санкхья и йога стали идеалистическими, но старая связь между ними никогда вполне не забывалась, хотя в более поздние периоды память об этом выражалась мыслью о существовании в прошлом какого-то синтеза между ними. Однако исторически, как мы попытаемся доказать, дело обстояло как раз наоборот. Тантризм был первоначальным комплексом, из которого возникли санкхья и йога, более поздние по времени. Но точно так же, как из-за неравномерности развития народ в примитивных племенных условиях продолжал жить в Индии бок о бок с цивилизованным и утонченным обществом, так и в сфере идеологии соответственно последнему создалось утонченное учение санкхья и йога. Однако многое из этого практически все еще представляет собой первоначальный комплекс, из которого в конце концов развились санкхья и йога; подробнее об этом позднее.

Резюмируем: проблема утерянной локаяты привела нас к необходимости поднять вопросы, касающиеся мировоззрений асуры и тантризма вообще, а эти вопросы в свою очередь привнесли новые проблемы относительно источников философии санкхья. В таком случае существовала ли действительно какая-либо связь между локаятой и санкхьей? Согласно данным традиции джайнов, ответ должен быть утвердительным. На это уже указывал Дасгупта.

«После трактовки взглядов *настиков локаяты* «Шританга сутра» обратилась к трактовке санкхьи. В этой связи Силанка говорит, что существует лишь незначительная разница между локаятой и санкхьей, ибо, хотя санкхья и допускает существование душ, они абсолютно не способны ни к какой деятельности и все осуществляется через пракрити, которая потенциально является тем же самым, что и грубые элементы. Поэтому тело и так называемый дух суть не что иное, как комбинация этих грубых элементов, и допущение отдельного пуруши является лишь номинальным. Поскольку такая душа не может что-либо делать и не используется, локаята решительно отрицала ее»[181].

Эта близкая связь между локаятой и санкхьей, по предположению джайнских источников, покажется довольно странной.

[181] HIP, III, 527.

Однако причина, возможно, заключается в том, что мы, с одной стороны, ошибочно слишком много доверяли версии Мадхавы о локаяте, с другой — в том, что мы уже получили правильное представление о первоначальной санкхье.

Однако с той точки зрения, которую мы стремимся доказать, близкая связь между локаятой и санкхьей отнюдь не странна, она именно то, чего и следовало ожидать. Локаятой, возможно, первоначально обозначали те темные верования и приемы, которые прямо относились к тантризму, а в тантризме находили основное сходство с первоначальной санкхьей. Во всяком случае, проблема локаяты не может быть как следует понята без того, чтобы не затрагивать вопросы первоначальной санкхьи; и далее, возможно, что исследование источников тантризма прольет свет как на локаяту, так и на санкхью. Таким образом, один из основных вопросов, который встал перед нами, заключается в том, что же точно следует понимать под первоначальным тантризмом. Мы попытаемся ответить на этот вопрос в главе V и увидим, что в противоположность нашим обычным представлениям о тантризме в действительности это было натуралистическое течение в философском наследии Индии. Более того, он характеризовался определенно демократическим направлением. Действительно, связь тантризма с ремеслами и профессиями, которые традиционно презирались, в значительной степени ответственна за постоянное непонимание тантризма. Ближайшую параллель можно найти в даосизме древнего Китая. Сходство между даосизмом и тантризмом — в основных положениях. Благодаря недавно вышедшей фундаментальной работе Дж. Нидхэма [182] мы теперь в состоянии ясно понять этот вопрос. То, что стало ясным из его анализа значения древнего даосизма, может помочь нам понять то, что все еще неясно в нашем древнем тантризме.

Оставляя разрешение этой проблемы будущему, мы ограничимся здесь одной важной характерной чертой древнего тантризма — акцентирования им сексуального начала.

20. Сексуальные ритуалы

Гунаратна говорил, что локаятики периодически предавались половой распущенности. Очевидно, это относилось к так называемой теории *вамачара* и практике тантризма. Вама означает женщину и, вероятно, также эрос *(кама)*; в контексте тантризма оба обозначения равнозначащи. Ибо тантризм — это по преимуществу деятельность *(ачара)*, концентрирующаяся в женском начале, а также в сексуальном союзе. Обозначение, обычно

[182] SCC, II, 33—164.

приписываемое слову *вамачара*, а именно «то, что сделано левой рукой» [183], в действительности вводит в заблуждение.

Несомненно, эта сторона тантризма вызвала самую сильную отрицательную реакцию в наших современных философских школах. Раджендралал Митра [184] ссылался именно на это, когда писал, что в «тантризме признаются идеи и осуществляется практика, которая представляла собой самое отвратительное и ужасное, что только может изобрести человеческая извращенность и в сравнении с чем язык и образы литературы Холиуэлл-стрит последнего столетия показались бы абсолютно невинными».

Чтобы обсуждать эти вопросы открыто, говорил Шастри [185], нужно преступить границы цивилизации и, вероятно, подвергнуть себя риску встретиться с индийским уголовным кодексом. И именно из-за вамачары Крук [186] характеризовал тантризм как «самую унизительную сторону индуизма».

Несомненно, что с точки зрения современных моральных ценностей многое в тантризме покажется возмутительным и абсурдным. Однако не следует ограничивать наше исследование простым осуждением; распутство, которое явно было характерно для тантризма, не могло быть признаком извращения. Имеются на этот счет по крайней мере две важные причины.

Первая: что тантризм был, как это правильно и неоднократно отмечалось, одним из наиболее могущественных факторов в развитии индийской культуры. Мы не можем поэтому смотреть на тантризм просто как на извращение, не оценивая в то же самое время самих себя как извращенную нацию. Если даже не принимать во внимание чувства, такое заключение и объективно было бы абсурдным. Поэтому, по всей вероятности, эти специфические верования и обычаи должны были иметь какое-то первоначальное значение, которое мы склонны не замечать, если позволяем самим себе уйти от анализа посредством создания настроения чисто морального отвращения. Вамачара тантризма, раз наши предки относились к ней так серьезно, не может означать просто извращение, хотя оно, очевидно, является таковым с точки зрения нашего развитого сознания и моральных ценностей. И необходимо знать, почему наши предки имели такие абсурдные верования, чтобы понять, каким образом мы стали такими, каковы мы сегодня.

Второй аргумент не менее важный, и мы обсудим его несколько подробней. Что первоначальное значение ритуального сексуального союза не могло быть только извращением, доказывается тем, что другое важное направление индийской куль-

[183] См. Ch. IV, Sec, 2.
[184] Quot. by Sastri, BD (B), 82.
[185] Там же, 83.
[186] ERE, VI, 705.

туры, а именно ведическое, заключает в себе существенные остатки тех же самых верований и практики. И действительно, ведическая литература полна ими. Современные представители индийской культуры в своем усердии охранить своих арийских предков от таких оскорбительных верований и обычаев, как правило, старались замолчать такие свидетельства. Но лучше посмотреть фактам в глаза, чем вводить самих себя в заблуждение фантастическими преданиями о нашем древнем наследии. Поэтому мы должны процитировать некоторые отрывки из ведической литературы и постараться понять их.

Следуют строки «Вамадевья саман» из «Чандогья упанишады»[187].

«Один вызов — это *хинкара.*
Он требует — это *прастава.*
Вместе с женщиной он ложится — это *удгитха.*
Он лежит на женщине — это *пратихара.*
Он приходит к концу — это *нидхана.*
Он приходит к окончанию — это *нидхана.*

Это «Вамадэвья саман» — сочинение о совокуплении. Тот, кто знает эту «Вамадэвью саман» — сочинение о совокуплении, — тот приходит к совокуплению, воспроизводит себя с каждым совокуплением, достигает полной долготы жизни, живет долго, становится великим в своем потомстве и в скоте, великим в славе. Никогда не следует воздерживаться от какой бы то ни было женщины. Это — его правило».

Саман означает ведическое песнопение. Ведические мудрецы придавали большое значение этой практике. *Хинкара, прастава, удгитха* и т. д. представляли собой пять разделов пятикратного самана. Очевидно, авторы упанишад, отождествляя различные стадии совокупления с этими разделами ведического песнопения, хотели придать большее значение первому. Воображаемые выгоды, проистекающие из сексуального акта, судя по стандартам нецивилизованных условий тех дней, были колоссальными: «порождает самого себя от каждого совокупления, достигает полной долготы жизни, живет долго, становится великим в потомстве *и в скоте*, великим в славе». Упоминание о скоте знаменательно. Потому что и во времена упанишад материальное благосостояние измерялось главным образом числом скота. Это показывает, что упанишадский мыслитель жил верою, согласно которой размножение не могло рассматриваться отдельно от производства: *кама*, или сексуальная связь, представлялась как дополнение к *артхе (пашу)*, или материальному благосостоянию. Каким бы ни было современное суждение по поводу этого, с точки зрения этой древней веры, очевидно, считалось образцом мудрости

[187] II, 13 (tr. Hume).

высказывание: «Никогда не следует отказываться от какой бы то ни было женщины. Это — его правило».

Упанишады называются ведантой, буквально концом вед, потому что, хотя они хронологически отделены от вед многими столетиями, они были так или иначе придатком вед. Эта связь между ведами и упанишадами была, таким образом, задумана искусственно. Несмотря на это, факт остается фактом, что авторы упанишад философствовали, опираясь на опыты, идеи и верования своих предков — раннего ведического народа. Эти идеи и верования были переданы им удивительно непрерывной устной традицией. Верование, лежащее в основе «Вальядевьи саман» из «Чандогья упанишады», было, очевидно, таковым же. Те же самые верования мы встречали и в санхитах. В «Атхарва веде», например, сексуальные отношения отождествляются с зажиганием огня посредством трения двух кусков дерева, *ашваттха* и *шами*.

«*Ашваттха* восшел на *шами*, тогда появился ребенок мужского пола. Это поистине представляет собой путь получения сына: то есть того, что мы приносим нашим женам»[188].

Разумеется, этот гимн употреблялся в церемонии, рассчитанной на обеспечение рождения ребенка мужского пола[189]. Тем не менее это отождествление сексуального акта с добыванием огня является в высшей степени знаменательным, так как последний был жизненно важным для раннего ведического народа при исполнении *яджни*, или ритуала. Кроме того, как хорошо известно, сексуальный акт был, согласно «Ваджасанеи санхите»[190], весьма важным аспектом ашвамедха яджни.

Это приводит нас к вопросу о ведических ритуалах, яджнах. Мы позднее увидим, что яджни первоначально мыслились как средства производственной активности раннего ведического народа. Важно отметить здесь, что, согласно древним ведическим верованиям, процесс яджни и сексуальный процесс часто были неразрывно связаны; самые образы, через которые понималась и объяснялась яджня, часто были образами сексуального союза. Это очевидно из брахманских описаний ритуалов, которые находятся между санхитами и упанишадами.

«Тот, кто считает себя лишенным поддержки, должен принести в жертву мякиш в гхи: на этой (земле) не находит поддержки тот, кто не имеет опоры. Гхи — это кровь женщины, а рисовые зерна — семя мужчины; это спаривание; посредством спаривания он размножается, получает потомков и скот для размножения; он размножается с потомками и скотом, кто это знает»[191]. Комментаторы считают, что под «лишен-

[188] SBE, XIII, 97.
[189] Там же, XIII, 460.
[190] VS, XXIII.
[191] Keith, RVB, 107.

ный поддержки» следует понимать «оставаться без потомства и скота». Предполагаемое средство исправления состоит из ритуала смешивания *гхи* с рисовым зерном, и этот процесс символизировал совокупление. *Гхи* означало женскую кровь, а рисовые зерна — мужское семя, и вот древнее верование [192] состояло в том, что женская кровь, смешанная с мужским семенем, производила плод. *Спаривание* именно это и обозначает. Необходимо здесь отметить, что этот процесс представлялся не только как рождение плода, но также и скота и тем самым как устранение состояния необеспеченности.

Нижеприводимый отрывок из «Айтарея брахманы» встречается в контексте в связи с ритуалом Сома. Другие отрывки в контексте по поводу иных ритуалов показывают то же исключительное значение, приписываемое сексуальному союзу.

«К твоему богу Агни обращены *ануштубх* (стихи). Он отделяет два первых *пада*; поэтому женщина разъединяет свои бедра. Он свершает последние два пада; поэтому мужчина соединяет свои бедра; это и является спариванием; поистине таким образом он осуществляет спаривание в начале молебствия, для порождения; он размножается через потомство и (богатеет) через скот: ему это известно» [193].

В «Каушитака брахмане» практически повторяется то же самое.

«Тогда он произнес семистишье *аджья*... Это находится в стихах ануштубх; ануштубх — это речь; что́ бы ни описывалось посредством речи, ануштубх, все это он получает. Он разделяет два пада; это является символом рождения; мужчина разъединяет, как если бы это были ноги его жены. Далее, в том, что он разъединяет, заключается символ поддержки» [194].

Символический (и иногда открытый) упор на значимость сексуальных отношений очень часто мы можем найти в «Шатапатха брахмане» [195].

После брахманов появились упанишады. Мы, естественно, находим, что философы упанишад продолжают считать признаком божественной мудрости [196] отождествление яджни с сексуальным союзом. Следующее предание сообщается двумя главными упанишадами, а именно «Чандогья» [197] и «Брихад араньякой» [198].

[192] Vedantavagish, SD (B), 203.
[193] Keith, BVB, 159.
[194] Там же, 423—424.
[195] SBE, XII, 194, 257, 261, 277, 281, 334, 336, 377, 381, 386, 388, 395, 398; XXVI, 61, 90, 131, 212—215, 318, 365—369, 437; XIV, 15, 56, 171, 179, 192, 199, 211, 215, 219, 239, 248, 254, 349, 384, 391.
[196] Br. Up, VI, 2, 6.
[197] V, 3 и далее.
[198] VI, 2 и далее.

Шветакету Арунея пришел на собрание панчалов. Там его спросил Правахана Джабали: «Учил ли тебя отец твой?» Шветакету ответил утвердительно. Однако, чтобы испытать его знания, Правахана Джабали задал ему пять вопросов, ни на один из которых он не ответил. Огорченный, он возвратился к своему отцу, Гаутаме. Гаутама тоже не знал ответов на эти вопросы. Тогда он сам пошел к Правахану Джайбали за знанием. Он узнал эти ответы после того, как прошел предварительное обучение.

Один из вопросов был: «Знаешь ли ты, как в пятом жертвоприношении вода получает человеческий голос?» [199]

Ответ в конечном счете дается в следующих выражениях [200].

«Мужчина поистине, о Гаутама, является жертвенным огнем.

В этом случае речь становится топливом; дыхание — дымом; язык — пламенем; глаза — углем; уши — искрами.

В этом огне боги предлагают (в жертву) пищу. Из этого жертвоприношения возникает семя.

Женщина поистине, о Гаутама, является жертвенным огнем. В этом случае ее половой орган становится топливом; тогда влечение — дым; влагалище — пламя; тогда введение — уголь; наслаждение — искры. В этот огонь боги приносят семя. Из этого жертвоприношения возникает плод. Таким образом, поистине в пятом жертвоприношении вода приобретает человеческий голос.

После того, как плод пролежит внутри десять месяцев, или после того, как плод покроется оболочкой, он рождается».

Очевидно, так именно упанишадские философы представляли себе процесс человеческого размножения. Однако, согласно их пониманию, это был также и процесс яджни. Такая точка зрения была развита в «Брихад араньяка упанишаде» [201]. Но нам не нужно приводить деталей.

Мы вернемся теперь к вопросу о вамачаре в локаяте, понимая локаяту в более широком смысле — как тантризм.

Именно из-за этой вамачары те, кто позднее претендовал на звание наследников ведической традиции, ненавидели и поносили тантризм. Мы уже доказали, что такая позиция едва ли может быть оправдана. Ибо несомненные реликты той же самой или подобной ей практики вамачары характерны были и для самой ведической традиции. Кроме того, ведические свидетельства делают совершенно очевидным тот факт, что некоторое значение, отличное от значения просто извращения, первоначально приписывалось половой связи: иначе бы древние мудрецы не приравнивали ее к ведическому песнопению (*саман*) и ведическому ритуалу (яджня).

[199] Ch. Up, V, 3, 3; Br. Up, VI, 2, 2.
[200] Ch. Up. V, 7, 1 — V, 9, 1 (tr. Hume).
[201] VI, 4, 2—11.

Наша задача, следовательно, заключается в том, чтобы понять древних и определить, что побуждало их придавать столь важное значение таким своеобразным верованиям и идеям. А чтобы найти это, нам нужно следовать какому-то иному, не традиционному методу, потому что традиционный метод не может привести к такому пониманию.

21. Веды и локаята

Мы уже убедились, что более поздние сторонники ведической традиции, понося тантризм за его вамачару, тем самым поносили свое собственное прошлое. Ибо те же самые или подобные им верования были весьма характерны и для ранней ведической культуры.

Могут сказать, что такие верования и идеи, хотя и встречались в ведической литературе, были явно примитивными и потому, по всей вероятности, первоначально составляли часть верований и идей аборигенов, а когда ведические арийцы смешались с ними, ведические взгляды загрязнились этими примитивными элементами. Этот аргумент встречает поддержку у многих современных ученых, поскольку, согласно их излюбленной гипотезе, ведические народы свободно заимствовали идеи и верования у местных аборигенов, и это привело к тому, что туземные элементы проникли в ведические воззрения[202]. Индийская культура, как это неоднократно утверждалось, представляет собой удивительный синтез арийских и неарийских элементов. Назовем это гипотезой адаптации и поглощения.

Однако имеется много доводов против этой гипотезы. Мы упомянем три из них, причем первые два касаются общей возможности этой гипотезы самой по себе, а третий говорит против специфической возможности того, что элементы вамачары в ведической литературе являются результатом такого процесса поглощения.

Во-первых, сами ведические народы должны были иметь свое примитивное прошлое, и если считать рассматриваемые верования и идеи элементами примитивного мышления, то они могли быть также пережитками или остатками примитивного прошлого ведического народа. Все, что́ есть примитивного в ведической литературе, не обязательно относить к туземным элементам, проникшим извне в ведическое мировоззрение.

Во-вторых, терминология носит расовый характер и процесс культурного обмена представляется неясным, а часто даже таинственным. Теории фактически основывались на довольно

[202] Hopkins in PAOS (1894) Clif. ff; Pough, PU, 18; Keith, RPV, 81, 24, 31 и т. д.

поверхностных взглядах на культуру как таковую. Идеи и верования анализируются по аналогии с рассмотрением готового платья, приходящегося впору каждому. Мы многое слышим об общей теории культурной диффузии, но теория сама по себе нуждается в обработке. По крайней мере, как замечает Томсон[203], имеется риск преувеличения ее значения.

Поскольку функция всех социальных институтов, чужеземных или туземных, заключается в удовлетворении некоторых потребностей, источник того или иного обычая не может быть объяснен ссылкой на то, что он привнесен извне. Как замечает Фергюсон, «народы заимствуют только то, что им самим близко «по духу», к изобретению чего они были готовы сами».

Таким образом, если эта гипотеза о слиянии арийских и неарийских элементов в индийской культуре когда-нибудь будет в самом деле обоснована, то это осуществится на основании ясного понимания материальных нужд народов, приведших их к необходимости заимствовать друг у друга. В какой мере такие потребности существовали — этот вопрос может быть решен путем конкретного исторического исследования. Но прежде, чем приступать к такому исследованию, следует определить общую теоретическую позицию в отношении этих материальных потребностей самих по себе.

Культура не существует как нечто самодовлеющее. Она не является какой-то блуждающей сущностью, которую можно применить к тому или иному жизненному образцу. Обычной аналогией для этого является понятие надстройки при материалистическом понимании истории. Как говорили Маркс и Энгельс: «Производство идей, представлений, сознания первоначально вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей — язык реальной жизни. Представление, мышление, духовное общение людей еще являются здесь непосредственно вытекающими из материального соотношения людей. То же самое можно сказать о духовном производстве, как оно выражается в языке, политике, законах, морали, религии, метафизике и т. д. того или другого народа»[204].

Помимо этих общих соображений, имеется определенная и специфическая причина, благодаря которой мы не можем рассматривать ритуальное акцентирование сексуального союза в ведической литературе как неарийское верование. Общая структура ведической мысли, заключающая в себе эти элементы, определенно отлична от тантризма. Ведический народ считал, что сексуальный союз увеличит его материальное богатство. А это материальное богатство мыслилось первоначально в условиях, когда определяющей формой производства

[203] Thomson, AA, 4.
[204] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 16.

было скотоводство. Другими словами, ведические идеи были идеями преимущественно пастушеского народа... В противоположность этому вамачара тантризма, как мы увидим позднее, хотя и основывалась на том же самом веровании, что половое совокупление ведет к повышению материального богатства, рассматривала это материальное благосостояние главным образом в виде получения земледельческих продуктов, то есть это были идеи, по существу, аграрного общества.

Попутно мы можем здесь отметить, что имеются основания предполагать, что локаятики также отстаивали высокое значение земледелия. Даже само наименование «локаята» может быть истолковано как подтверждающее этот момент. Это *лока* и *аята*. Слово «аята» может быть произведено из *а* + *ят* + *а*, означающее: соответственно (*а*) делать усилия[205] (*ят*). Как указывает Моньер-Уильямс, «в самых старых текстах слову «лока» обычно предшествует «у», а «у» может быть префиксной гласной, и *улока* — параллельной диалектической формой лока. согласно другим данным, улока является сокращенной формой от *уру-* или *ава-лока* и таким образом означает «свободное или открытое пространство», далее это слово «лока» сходно с латинским *локус*, первоначально очищение леса, и литовским *лаукас* — поле»[206].

Относились ли локаятики к тем, кто старался соответствующим образом (аята) расчистить лес, приготовить поля для земледелия (лока)? Во всяком случае, согласно «Брихаспати сутре»[207] и «Прабодха чандродайе»[208], локаятики считали *варту* имеющей очень большое значение, а варта первоначально обозначала земледелие. И если вамачара тантризма была частью верований земледельческого народа, тогда с этой точки зрения также и наши гипотезы в отношении тождественности тантры и локаяты становятся все более законными.

Второй характерной чертой сексуального ритуала, описанного в ведах, являлось то, что в нем доминировали преувеличенные идеи мужского превосходства. «Брихад араньяка упанишада», например, смотрели на вопрос в целом с точки зрения мужчины и без колебания рекомендовали исключительные меры для принижения женщины.

«...если она все-таки не соглашается удовлетворить его желания, он должен ударить ее палкой или рукой и одолеть ее, говоря: «Силой и славой я отниму твою славу!» Таким образом, она становится бесславной»[209].

[205] Dasgupta HIP, III, 514.
[206] SED, 906.
[207] Шастри, L, 3.
[208] P Act, II.
[209] Br. Up., VI, 4, 7.

Сказанное находится в самом резком контрасте с основами тантризма, в котором женское начало персонифицируется и ему придается основное значение при почти полном забвении мужского начала. Артур Авалон поставил вопрос весьма ясно.

«Эта секта относилась к женщине с большим уважением и называла ее *шакти* (сила), и плохое обращение с шакти, то есть с женщиной, считалось преступлением. Х. Х. Вильсон также отмечал, что женщины как проявления Великой причины всего получили право на уважение и даже на почитание. Кто бы ни обидел их, навлекал на себя гнев *пракрити*, матери всего, в то время как тот, кто умилостивлял их, приносил жертву самой пракрити» [210].

Итак, в то время когда обряд сати, как утверждают некоторые, практиковался в соответствии с предписаниями вед и многие женщины сильно притеснялись, «Маханирвана тантра» запрещала это на вышеуказанных основаниях. Мы находим, согласно тантре, единственную из всех великих *шастр,* что женщина может быть духовным учителем (гуру), а также то, что, когда женщина зачинает, это приводит к увеличению блага.

Такое отношение, как мы увидим в главах IV и V, могло быть характерным результатом социальной системы, известной как матриархат, и вот почему мы не можем полностью понять проблему локаяты без исследования вопроса о матриархате в Индии.

Таким образом, мы видим, что ритуальное значение полового союза, как оно изображено в ведической литературе, образует часть пастушеско-патриархальных идей. Напротив, традиция локаяты сохранила то же самое верование как часть земледельческо-матриархальных идей. Позднее мы обсудим важность этого различия. Сейчас же наша точка зрения заключается в том, что оно не могло быть заимствовано из чего-либо другого и чрезмерное внимание к сексуальным вопросам, с которым мы встречались в тантризме, должно было иметь какое-то значение, а не просто быть извращением; поэтому будет нелогичным осуждать тантризм только за это. В особенности нелогично тем, кто хочет быть поборником ведической традиции, негодовать на тантризм за его сексуальные теории и практику, поскольку ранние ведические народы сами верили в это и практиковали то же самое.

22. Резюме

Локаята означает философию народа. Она обозначает также философию этого мира, или инстинктивный материализм. Поскольку первоначальные произведения локаятиков

[210] PT, Pref., XVIII.

утеряны без какой-либо перспективы их восстановления, мы можем получить о ней представление главным образом на основании тех ссылок, которые имеются в сочинениях их противников. Одним из этих противников был Мадхавачарья. В его «Сарва даршана санграхе» дается версия локаяты. Современные ученые пока что принимают ее за основной источник нашего знания об утерянной локаяте. Однако имеются доказательства, как поверхностное, так и более глубокие, о ложности версии Мадхавы. Вследствие того, что разные современные ученые различными путями пытались согласовать версию Мадхавы локаяты с различными дополнительными доказательствами, почерпнутыми не из трудов Мадхавы, а из других источников, мы имеем множество современных теорий относительно древнего индийского материализма. Тем не менее во всем этом имеются элементы истины, вопреки их взаимным противоречиям. Эти противоречия могут быть разрешены, если мы освободимся от влияния Мадхавы. Тогда мы найдем, что данные, на которых эти теории основываются, имеют сходные элементы. Высказывались предположения, что локаятой назывались те темные народные верования и обряды, которые обычно принято называть тантризмом. На тантризм впоследствии наслоились спиритуалистические и другие трансцендентальные идеи; однако первоначальный тантризм, как и его философские взгляды, известные под названием санкхьи, был атеистическим и материалистическим.

Но тантризм отталкивает от себя современное мышление главным образом по причине своего преувеличенного внимания к половым вопросам. Те, кто в более позднее время претендовал на следование ведическим традициям, были полны презрения к тантризму именно по этой причине. Однако те же самые элементы характеризовали и древние ведические взгляды. Отсюда возникает предположение, что первоначально они имели иное значение, чем то, которое современный ум склонен необоснованно приписывать им. Проблема древней локаяты, таким образом, становится преимущественно проблемой определения этого первоначального значения.

Но как мы его найдем? То есть каков тот метод, которому мы должны следовать?

Ввиду этого в следующей главе мы и займемся проблемой метода.

Глава II

ПОЮЩИЕ СОБАКИ

ИЗУЧЕНИЕ СРАВНИТЕЛЬНЫМ МЕТОДОМ

В этой главе мы намерены доказать, что некоторые неясные и даже явно бессмысленные фрагменты нашей древней философской литературы могут быть поняты, если будут истолкованы согласно принципам, применяемым Томсоном в его недавних исследованиях о Греции. Более широкий вопрос о ценности и обоснованности этих принципов для общей цели восстановления истории древней индийской философии будет обсужден, по крайней мере частично, в следующих главах. Однако, чтобы не слишком уклоняться от нашей центральной темы, я выбрал здесь как образец таких неясных фрагментов один отрывок, который, несмотря на всю его странность, раскрывает в целом вполне определенно материалистическую точку зрения.

1. Неясный отрывок

Приведем полностью отрывок из 12-го раздела первой главы «Чандогья упанишады», где говорится следующее.

«Теперь следует *удгитха* собак. Итак, Бака Дальбхья, или Глава Майтрея, ушел для изучения веды.

Перед ним появилась белая собака. Вокруг нее собрались другие собаки и спросили ее: «Господин, достанешь ли ты для нас пищу посредством пения? Поистине мы голодны». Тогда она (белая собака) сказала им: «Утром вы можете собраться вокруг меня на этом месте». Итак, Бака Дальбхья, или Глава Майтрея, стал наблюдать. Тогда, подобно тому как (жрецы), когда они собираются славословить Бахишпавамана стотру, идут рука об руку, так и они двигались. Тогда они

(собаки) сели и исполнили предварительный вокализ *(хинкару)*.

(Они запели): «Ом! Позволь нам есть. Ом! Позволь нам пить! Ом! Дэва, Варуна, Праджапати, Савитри, собирайте пищу здесь. О господин Пищи! Собери пищу здесь. Да, собери ее здесь. Ом!»

Этот перевод (а равно и перевод других отрывков из упанишад, цитируемых в этой главе) основан на переводе Юма, и ниже следуют необходимые примечания[1].

Удгитха в широком смысле означает монотонное пение «*Самаведы*», особенно именно «Самаведы» без добавлений. В более узком смысле, однако, удгитха означает громкое пение и является третьим разделом пятикратного самана, две предыдущие части его представляют собой *хинкару* (предварительный вокализ) и *прастава* (вводное восхваление), а две последующие — *пратихара* (ответ, отклик) и *нидхана* (заключение).

Бахишпавамана — это наименование ведической *стомы* (восхваление, превознесение, гимн, типичная форма ритуального пения), которую поют вне *веди* (алтаря) во время утреннего возлияния.

Особый интерес вызывает этот отрывок потому, что, придавая наибольшее значение материальным средствам существования, он раскрывает довольно полно материалистическую точку зрения, хотя, конечно, примитивную и грубую. В действительности, если мы соглашаемся производить название «чарвака» от чарва[2], то есть есть или жевать, тогда странные создания, описанные в нашем отрывке, поющие о еде, питье и добывании пищи, могут даже считаться группой чарваков. Но особое своеобразие создает то обстоятельство, что этот отрывок составлял часть упанишад, которые обычно рассматриваются как хранилище духовной мудрости.

2. *Кто был Бака Дальбхья?*

Центральная тема отрывка заключена, по-видимому, в странной сцене с поющими собаками. Однако эта сцена изображена не ради нее самой; вернее, она была специально задумана как наблюдаемая некоторым лицом, называемым Бака Дальбхья. Поэтому какой-то свет может быть пролит на это, если мы сумеем определить, кем он был по своим взглядам.

Современные ученые, к сожалению, игнорировали эту возможность.

[1] См. Monier Williams, SED.
[2] TRD, 300.

Быть может, ключ к его мировоззрению может быть найден в словах *свадхьяям урдхвадваврадджа.* Эти слова с чисто грамматической точки зрения должны быть переведены скорее как «отказался от ведического учения», чем как «ушел для ведического изучения» — как в переводе, которым мы воспользовались. Хотя все традиционные толкования против перевода этих слов как «отказался от ведического учения», такое понимание, хотя и далекое от буквального, имеет дополнительное преимущество. Оно может помочь нам понять другое имя этого лица. *Глава* буквально означает «недовольный чем-либо»: очевидно, лицо, недовольное *ведами,* отказывается от них. Разумеется, вопрос о том, имеются ли какие-либо технические трудности в переводе фразы «Глава Майтрея» как «Майтрея недовольный», нельзя игнорировать.

Такое толкование предполагает, что данное лицо было еретиком с ведической точки зрения. Это предположение выигрышное для нас, потому что имеются некоторые другие доказательства, не содержащиеся в «Чандогья упанишаде».

«Джаймини упанишад брахмана»[3] рассказывает, как известный Бака Дальбхья применил насилие против Индры, верховного главы ведического пантеона. «Катхака санхита»[4] описывает его как занятого в ритуальном диспуте с Дхритараштрой. Этот предполагает, следовательно, что он был одним из недовольных. Разумеется, эти источники не упоминают другого имени Главы Майтрея. Поэтому мы не можем с уверенностью отождествлять его с Бака Дальбхья из «Чандогья упанишады». Все же это не может служить каким-либо основанием для опровержения тождества, в особенности потому, что в самой «Чандогья упанишаде»[5] мы находим имя Бака Дальбхья, упоминаемое без другого имени, Главы Майтрея. Далее, Вебер и Гирсон утверждали, что Бака Дальбхья был панчала, а панчалы были противниками брахманов[6]. Это может служить дополнительным доказательством, что с ведической точки зрения он должен быть еретиком.

Тем не менее имеются некоторые трудности в принятии точки зрения об идеологическом родстве данного лица. Текст самой «Чандогья упанишады», видимо, свидетельствует против этого. Тот же самый текст в другом месте описывает Бака Дальбхью обладающим мудростью ведического песнопения: «Бака Дальбхья знал его (то есть секрет ведического песнопения). Он стал жрецом удгатри народа наймиша»[7]. В «Ма-

[3] 1, 9, 2.
[4] XXX, 2.
[5] 1, 2, 13. Макдонелл и Кейт (VI, II, 58, 236) полагают, что во всех этих текстах ссылаются на одно и то же лицо.
[6] См. Macdonell a. Keith, VI, I, 165.
[7] 1, 2, 13.

хабхарате»[8] мы также находим его дающим советы Юдхиштхире по поводу обрядовой процедуры.

Такие свидетельства, видимо, противоположны ранее цитированным и показывают, что Бака Дальбхья далеко не был еретиком или что он не мог отказываться от ведических учений. О путях выхода из этой путаницы можно только догадываться. Допуская то и другое доказательства, мы можем себе представить, что или он первоначально был ведическим священником, в конечном счете отказавшимся от вед, или он первоначально был неверующим и затем, возможно, обратился в ведантизм. То обстоятельство, что он обладал двумя *готра* — именами[9], может также указывать на какое-то превращение, имевшее место в его жизни. Ибо общепринятое толкование его двойного имени, первоначально выдвинутое Шанкарой[10], а именно то, что он мог быть сыном замужней женщины, но от какого-либо другого мужа (*дваямушьяяна*), не может быть подтверждено ни одним текстом.

Ввиду всех этих сложностей, очевидно, невозможно, сказать что-либо определенное об этом лице, которое было свидетелем странной сцены поющих собак. Однако в нашем доказательстве мы можем ограничиться двумя альтернативными представлениями о его взглядах.

3. Современное толкование

Мы подробно обсуждали идеологические связи этого лица. Он был или одним из тех, кто отрицал ведические учения, или одним из тех, кто шел к ним. В первом случае сцена поющих собак, которая задумана была специально для того, чтобы он был ее свидетелем, может означать только то, что он укрепился в своих пошатнувшихся на какое-то время убеждениях. В последнем же случае это могло означать лишь то, что ему открылась истина, к которой он стремился. Оба предположения сходны в одном пункте: *сцена так или иначе была связана с тем, что автор этого отрывка рассматривал его как выражение сущности ведической мудрости или, более узко, как мудрость ведического песнопения.* Это выглядит весьма странно. Каким образом такая чрезвычайно своеобразная сцена может иметь что-то общее с ведической мудростью или с мудростью ведического песнопения? И все же, как мы только что видели, анализ текста, в котором описывается эта сцена, не может иметь какого-либо другого смысла.

[8] Tr. Ray, III, 74.
[9] См. Kosambi, I BBBAS, XXVI, 23.
[10] On Ch. Up. I, 12, I.

Мы вернемся теперь к рассмотрению смысла, первоначально приписываемого ведическому песнопению, и посмотрим на связь этой странной сцены с ведическим песнопением. Но прежде, чем сделать это, мы рассмотрим кратко толкование отрывка, которое обычно дают современные ученые.

Означала ли происходившая перед Бака Дальбхья сцена восстановления его пошатнувшихся убеждений или же она означала получение им знаний, которых он искал, — во всяком случае, мы обязаны допустить, что авторы текста не рассматривали ее как шутку или как издевательство. Другими словами, отрывок представлял собой нечто серьезное. Этот пункт важен, потому что он решающий. Он опровергает взгляд современных ученых, что в целом эта сцена была только сатирой на религиозный ритуал, совершаемый ведическими жрецами. Радхакришнан замечает:

«Были случаи, когда религия, основанная на жертвенном ритуале и обрядовом богослужении, удивляла их (то есть авторов упанишад) своей поверхностностью, и тогда они давали простор своей иронии. Они сравнивали процессию собак с процессией священников, причем каждая держала за хвост идущую впереди и восклицала: «Ом, есть! Ом, пить!» [11]

Рис Дэвидс [12] обнаружила в этом отрывке «дух тонкой иронии», которая, по ее мнению, составляла особенность Индии.

«Что было специфического в этой шутке — шутке, совершенно неизвестной на Западе? Это пикантность контраста между серьезностью экстравагантных, порой самых невозможных деталей и подлинной серьезностью эпического тона... В упанишадах это выражено очень ярко. Литургия собаки... несколько других таких же эпизодов заключали в себе такую смесь нереального и серьезного» [12].

Дюран фактически вторит Радхакришнану.

«О том, что были сомневающиеся даже в дни упанишад, явствует из самих упанишад. Иногда мудрецы высмеивали жрецов, как, например, когда «Чандогья упанишада» уподобляла священников того времени процессии собак, каждая из которах держалась за хвост предшествующей и набожно восклицала: «Ом, позволь нам есть! Ом, позволь нам пить!» [13]

Юм [14], вероятно, не был так уверен в ироническом тоне отрывка; описание его как сатиры на службу священников он считал сомнительным.

Можно привести еще и другие примеры; но в этом нет нужды. Вопрос в том, почему современные ученые предста-

[11] IP, I, 149.
[12] BD, I. 161—162.
[13] OOH, 416.
[14] TPU, 188.

вляют себе этот отрывок как сатирический? Для этого имеется много причин.

Одна из главных состоит в том, что эти ученые находятся под очень сильным влиянием толкования Шанкары общей природы упанишадской (или ведической) мысли. Шанкара доказывает, что упанишады делали упор на важность чистого знания (джняны), отрицая ценность ритуалов (кармы). Однако это не единственно возможное толкование общего направления взглядов упанишад. Если оставить в стороне вопрос о текстуальных деталях, остается широко известный факт, что другие традиционные толкователи упанишад были несогласны с точкой зрения Шанкары. Рамануджа, например, доказывал, что упанишады были не враждебны ведическим ритуалам, они на самом деле дополнили их. Мы не можем, очевидно, рассматривать здесь такое расхождение как вольность. Против точки зрения современных ученых можно выдвинуть в качестве возражения тот факт, что речь здесь идет именно об этом отрывке и сам Шанкара [15] не видел в нем никакой иронии. Наоборот, он хотел обратить наше внимание на контекст этого отрывка, чтобы показать его серьезный смысл. Предыдущие разделы [16] текста описывали обстановку голода. Гонимый голодом ведический священник, называемый Ушашти Каркраяна, был вынужден питаться остатками пищи низкорожденных. Отсюда, доказывает Шанкара, для автора этой упанишады возникла логическая необходимость описать в последующем разделе «Удгитхи» собак, потому что люди добывали пищу, подобно собакам. Белая собака, по мнению Шанкары, была или богом, или мудрецом (риши), который появлялся в виде собаки, но были также и другие собаки, которые приближались к нему, хотя были более низкого «сорта». Но Шанкара не пытался объяснить, почему боги принимали вид собак, чтобы передать божественную мудрость.

4. Смысл «Собаки»

Это приводит нас к пониманию другой важной причины, по которой современные ученые считают этот отрывок просто сатирическим. Они совершенно не поняли значения слова «собаки» в тексте. Для них собаки были только собаками, и ничем другим. И поскольку даже собака должна быть описана точно, не забывали и об их хвостах! Как описывал их Радхакришнан, «каждая держала хвост предшествующей». Разумеется, в тексте не упоминается о хвостах. Однако о хвостах

[15] On Ch. Up., I, 12, I.

[16] Ch. Up., I, 10 α, II. Знаменательно, что эта дискуссия оканчивается следующим: «Поистине все существа здесь живут благодаря принятию пищи. Это божество, связанное с пратихарой».

имелось довольно длинное предание. О них упоминается в комментариях Шанкары к упанишадам (ибо хотя Шанкара считал их богами, он полагал, что их воплощение в собаках было реальным), и они вошли даже в «Индийскую философию» Радхакришнана, «Священные книги Востока» Макса Мюллера [17].

Но спросят, как могут быть собаки без хвостов и каким образом, далее, явно человеческое поведение может быть без зазрения совести приписано собакам.

Правда, обе эти возможности представляются в наше время маловероятными. Но ведь текст, который мы разбираем, не современный. Он древний и относится к древней действительности. Поэтому, чтобы надлежащим образом понять его, мы должны посмотреть на него с точки зрения предков, а не навязывать им наши собственные представления. И когда мы сделаем это, мы увидим, что собаки из нашего отрывка не являются ни собаками в смысле Шанкары, ни собаками в смысле наших современных ученых, а просто олицетворяют собой группу человеческих существ.

5. Название животных в ведической литературе

Одни и те же факты в зависимости от того, когда к ним обращаются, оцениваются по-разному. Названия животных тогда широко применялись там, где речь шла о людях, и в этом не усматривали никакого оскорбления. Мы имеем несколько примеров из ведической литературы.

Веды, то есть ведические *санхиты*, имели, как говорят, много *шакх*, или комментариев (рецензий). Большинство из них утеряно для нас. Остались только названия. Но даже значение большинства дошедших до нас названий стерлось. Из них ясен смысл только некоторых. Поразительно, однако, что, когда смысл ясен, эти названия, как правило, имеют своим первоначальным источником наименования животных или растений.

Единственная дошедшая до нас шакха «Ригведы санхиты» называлась «Шакала». Так назывался один из видов змей [18]. Согласно «Пратишакхье» [19], та же самая веда имеет еще четыре комментария: «Ашвалаяна», «Вашкала», «Санкхьяяна» и «Мандукея». Последнее название, вероятно, происходит от слова «лягушка». Стоит исследовать, связаны ли остальные три названия с названиями каких-либо животных (или растений).

Пураны [20] говорят о тысяче шакх «Самаведы санхиты». Они были уничтожены Индрой. Поступок Индры кажется за-

[17] SBE, I, 21.
[18] AB, III, 43.
[19] Lahiri, RV (B) 29.
[20] Winternitz, HTL, I, 163.

гадочным. Но не менее загадочными кажутся наименования семи шакх, которые, говорят, избежали уничтожения Индрой. Это «Каутхум», «Сатьянугра», «Раньяяна», «Капола», «Махакапола», «Лангулика» и «Шардулья». Последняя определенно происходит от слова «тигр». Другие могут иметь подобное же животное происхождение.

Одна из двух хорошо известных дошедших до нас шакх «Кришна Яджурведа санхита» называется «Тайттирия». Это наименование явно происходит от одного из видов птиц (титтира). Наименования подразделов, или *упашакх*, других дошедших до нас шакх весьма интересны. Это «Манава», «Вараха», «Чхагалея», «Харадравия», «Дундубха», «Шьямаяния». Из них первые три произошли соответственно от названий человека, борова и козла.

Наименования некоторых из шакхов «Атхарваведы санхиты» — это «Пайппалада», «Брахмапалаша» и «Шаунака». Из них первая предположительно происходит от наименования некоей птицы, которая живет на плодах *пайпал*, а последняя определенно происходит от той особой породы животного, которое нас в данный момент больше всего интересует, — «Шунака» обязан своим происхождением слову «собака», и несомненно, что в употреблении этого слова сатирический тон отсутствовал.

Резюмируем: значения некоторых наименований шакхов ведических «санхит» ясны, а некоторые неясны, и когда значение ясно, происхождение его наименования можно связать с животным или растительным миром. Однако то, что ясно, не может быть отвергнуто тем, что не ясно. Поэтому можно считать доказанным, что ведические пророки давали наименования животных своим собственным литературным творениям [21].

Эта практика изживалась с трудом. Даже некоторые из основных упанишад носили явно названия животных. Например, «Шветашватара» (от названия «белый мул»), «Мандукья» (от лягушки), «Каушитаки» (от совы или филина), «Тайттирия» (от одного из видов птицы). Другие упанишады, хотя теперь и не существуют в своей санскритской форме, назывались «Чхагалея» — наименование, производное от слова «козел».

Эти факты убедительны. Поэтому мы не можем представить себе, чтобы в ведической литературе названия животных обязательно относились к действительно существующим животным или чтобы наименования животных, употребленные применительно к людям, обязательно заключали в себе оттенок сатиры или иронии. Так что поющие собаки в нашем упани-

[21] Объяснение, по-видимому, заключается в том, что каждый комментарий был распространенный среди особых групп народа, носящих наименование какого-либо животного.

шадском отрывке — это вовсе не собаки; они могли быть именно человеческими существами и названы автором отрывка собаками не потому, что он хотел высмеять их и их действия, а потому, что на это была другая причина, которая заслуживает объективного исследования. Это предположение становится еще более убедительным, если учесть другие доказательства.

6. *Люди с именами животных*

В ведической литературе мы встречаем различные группы человеческих существ с именами животных. Вот несколько примеров.

«Ригведа» [22] ссылается на народ, называемый *аджас*, что означает «козы». Другой народ, упоминаемый там же, называется *шигру* [23], что означает «хрен». В том же самом тексте мы встречаем *матсьи* [24], или «рыбы». «Шатапатха брахмана» [25] упоминала об известном короле Матсья. Матсьи как народ упоминается также в «Каушитаки упанишаде» [26], в «Гопатхе брахмане» [27] и даже в «Ману санхите» [28]. «Шатапатха брахмана» [29], кроме того, говорила о творце, появляющемся в образе черепахи (*курма*). «Айтарея брахмана», как и «Атхарва веда», ссылается на священническую семью «Кашьяпа» [30], означающее «черепаха».

«Кашьяпа не было наименованием народа; скорее оно было наименованием риши, или ведического пророка. Это приводит нас к рассмотрению имен знаменитых риши, упомянутых в ведической литературе явно под именем животных. Макдонелл [31] уже подготовил каталог самых известных примеров. Это «Каушика» (от совы, филина), «Мандукея» (от лягушки), «Готама» (от буйвола), «Ватса» (от теленка) и «Шунака» (от собаки). Этот список ни в коем случае не является исчерпывающим [32]. Последнее наименование интересует нас больше всего в этом списке. Ибо оно проливает свет на проблему поющих собак, которую мы стараемся решить. Речь идет о том, что мудрец Шунака весьма известен в ведической литературе,

[22] VII, 18, 19.
[23] Там же.
[24] VII, 18, 6.
[25] XIII, 5, 4, 9.
[26] IV, 1.
[27] 1, 2, 9.
[28] II, 19; VII, 193.
[29] VII, 5, 1, 5.
[30] Macdonell, VM, 153.
[31] Там же.
[32] Например, в «Чандогья упанишаде» (IV, 3, 5) встречается интересное имя — Капейя (от обезьяны).

и вопреки толкованию Шанкарой рассматриваемого нами отрывка из упанишад следует указать, что ведическая литература нигде не упоминает о том, что риши Шунака был так назван потому, что он имел в действительности хвост собаки или что он любил надевать на себя маску собаки. Он был риши, человеческое существо.

Ведическая литература фактически пошла немного дальше. В «Айтарее брахмане»[33] мы встречаем имена трех знаменитых братьев, называемых *Шунах-пуччха, Шунах-шепа* и *Шунах-лангула,* означающие различные собачьи хвосты. Если название «собачий хвост» может быть источником имен ведических мудрецов (по крайней мере Шунах-шепа был определенно риши), то в таком случае приписывание хвостов нашим собакам упанишад имеет метафорическое значение.

7. *Название «собака» в древней литературе*

Таким образом, вполне возможно, что «Чандогья упанишада» только описывала группу лиц, называемых «собаками», и что они были названы собаками не потому, что автор отрывка относился к ним саркастически. Этому истолкованию следует отдать предпочтение потому, что во многих других местах нашей древней литературы мы встречаем ссылки на человеческие существа, называемые собаками.

Каутилья в своей «Артхашастре»[34] говорил о народе, называемом собаками. Этот народ вместе с несколькими другими народами принадлежал к раджа. Целая глава «Хариванши»[35] была посвящена описанию генеалогии весьма уважаемой семьи, называвшейся семьей собак. «Махабхарата»[36] ссылается на семью *ядавов,* называвшихся собаками. То же самое эпическое произведение по крайней мере еще в двух местах упоминает о человеческих группах, называемых собаками. Одно из них находится в «Бхишма-парве»[37], а другое — в «Сабха-парве»[38].

В данном случае «Махабхарата»[39], видимо, создает у нас впечатление, что различные народы, упоминаемые в ней, имели все виды животных наименований. Вот несколько примеров: сова, скорпион, ворона, шакал, осел, курица, слон, заяц, черепаха, свинья, баран, тигр, лебедь, лошадь, рыба.

[33] Keith, RVB, 303—309.
[34] XI, I.
[35] Ch. 38.
[36] Sabhaparwa, XIX, 28.
[37] IX, 42.
[38] III, 16.
[39] См. Sen IB(B), 100—101.

Но позвольте остановиться на доказательствах, относящихся к действительно существовавшим людям, называвшимся именами собак. «Карандавьюха»[40] ссылается на смешанную касту, называемую *куккура*, а «Махабхарата»[41] — на *муни* (мудрец) под тем же самым наименованием. «Вишну пурана»[42] также упоминает о народе, называвшемся куккура. Можно было привести и другие примеры[43].

8. *Отсталые народы*

Можем ли мы с точки зрения наших современных понятий найти какой-либо смысл в этих древних ссылках на человеческие существа, описывавшиеся обычно под именами животных? Ответ был бы, очевидно, отрицательный. Причина весьма ясна. Эти ссылки на древние факты и древнюю действительность во многих отношениях принципиально отличны от нынешних.

Несмотря на это, следует отметить, что такие имевшие место в древности факты не исчезли даже и сегодня. Если мы перелистаем страницы нашего «Census Reports» или работы Тёрстона, Рислея, Рассела, Айера — фактически любого из тех, кто описывал отсталые народы страны и пытался составить исчерпывающий перечень наименований этих различных народов, — мы, вероятно, увидим, что нет ни одного из известных видов животных или растений, который не был бы туда включен. Различные племенные или полуплеменные народности Индии все еще называются такими своеобразными именами. Из них только имена, происходящие от собаки, наиболее подходят для разрешения нашего настоящего спора. Мы приведем несколько примеров. Рислей[44] в своем описании ораонов говорит о «диких собаках». Айер[45] упоминает «собак» как название племен и каст Майсура. «Дикие собаки» встречаются также и в тёрстоновском перечне южноиндийских народностей. Число подобных примеров можно увеличить. Необходимо отметить, что наименование «собака» употребляется среди каст и племен современной Индии. И нет необходимости также добавлять, что эти «собаки», подобно тем, которые упоминаются в ведической литературе, приводятся вместе со всеми видами названий других животных, как, например, черепаха и лягушка, мулы и рыбы. Не значит ли это, что условия, все еще сохраняющиеся среди отсталых народов нашей страны, могут пролить некоторый свет на нашу древнюю литературу?

[40] Monier Williams, SED, 287.
[41] Там же.
[42] Там же.
[43] Там же.
[44] PI, 793.
[45] MTC, 248.

И опять-таки нет ничего удивительного в таком предположении. Древняя литература, естественно, отражает или по крайней мере содержит значительные остатки древней действительности [46]. С другой стороны, отсталые народы, дожившие до наших дней, вследствие своего замедленного развития все еще удерживают те же самые характерные черты древнего образа жизни. Это является результатом неравномерности развития. Темп развития всех народов всего мира не одинаков; некоторые все еще пребывают на той стадии, которая другими давно пройдена. Вопрос о неравномерности развития был поставлен еще Кейтсом.

«Эти общины отражают духовное поведение наших предков, по времени отдаленных тысячелетиями. Мы прошли через те же самые стадии развития, физические и моральные, и то, что мы представляем сегодня, — это результат их жизни, работы и усилий» [47].

Однако это верно не только в мировом масштабе. Неравномерное развитие имеет особо важное значение в истории индийского общества. Древнее общество в этой стране существовало наряду с развитым и цивилизованным обществом и не исчезло в Индии даже теперь.

Если это справедливо, в таком случае мы можем *попытаться понять то, что является, по-видимому, темным в нашей древней литературе, исходя из того, что нам известно о примитивных и полупримитивных народах, доживших даже до наших дней.* Мы увидим, насколько этот подход действительно поможет нам понять отрывок «Чандогьи», который мы обсуждаем.

9. Тотемизм

Почти всеобщим признаком древних обществ, доживших до наших дней, является то, что такие народы заимствовали свои имена из животного и растительного мира. Морган замечает:

«Повсюду туземные американские роды (то есть кланы) присваивали себе имена от некоторых животных или неодушевленных предметов и никогда от человека. В этих ранних условиях общества индивидуальность личности растворяется в роде» [48].

Таким образом, например, американское племя, называемое Сенека, было составлено из следующих родов: Медведь, Волк, Бобер, Черепаха, Олень, Бекас, Цапля и Ястреб. Подобно этому племя Оджибва было «разделено приблизительно

[46] МТС, 248.
[47] Морган в «Древнем обществе» цитировал это как эпиграф.
[48] Morgan, A. S., 86.

на 40 экзогамных... кланов, из которых Журавль, Полярная гагара, Медведь, Куница и Волк были главными»[49]. Эта практика заимствования имен из животного мира (или растительного) известна как тотемизм. Термин заимствован из диалекта американского племени Оджибва. «В диалекте Оджибва, — говорит Морган[50], — слово *тотем*, часто произносимое как *додем*, означает символ или эмблему родов (кланов); так, фигура волка была тотемом волчьих родов».

«Тотемизм, как это показали более поздние исследования, широко распространен среди охотничьих племен Австралии, находящихся на низшем уровне развития; он имеется также в более или менее дегенерирующей форме среди более развитых племен в Америке, Меланезии, Африке, а также Индии и других частях Азии»[51].

Сущность тотемизма в следующем. Каждый клан, из которых составляется племя, связывает себя с определенным животным (или растением), которое называется его тотемом. «Члены клана считают самих себя родственными со своим тотемом и как бы происходящими от него»[52]. Таким образом, народности, принадлежащие к собачьему клану, например, считают самих себя собаками и как бы происходящими от собаки. Существуют также табу, или категорические запрещения, связанные с тотемизмом. Так, людям из собачьего клана запрещено есть собак, то есть их собственный тотемный вид. Не позволялось им также совершать брака с каким-либо членом той же самой тотемной группы.

Следует отметить, что реликты тотемизма сохраняются даже среди народов, которые далеко ушли от примитивного уровня. Такие остатки, очевидно, указывают на то, что какова бы ни была стадия развития, на которой мы находим эти народы, их предки когда-то жили в тотемическом обществе.

Как замечает Томсон:

«Среди индоевропейских, семитических и китайских народов имеются многочисленные традиции и институты, истоки которых в тотемизме. Все эти народы в настоящее время или в прошлом были организованы в племена, и поэтому точка зрения, что они первоначально также были тотемическими, в значительной мере подкрепится, если будет показано, что тотемизм является неотъемлемой чертой племенной системы»[53].

Что касается деталей того, каким образом этот автор доказывает последнее свое положение, то мы отошлем читателя к его работе. В настоящее же время нас интересуют такие во

[49] ERE, XII, 394.
[50] Морган, AS, 170.
[51] Thomson, AA, 12.
[52] Там же, II.
[53] Там же, 12.

просы: должны ли мы рассматривать названия животных, столь широко применяемые в ведической литературе в отношений людей, как остатки тотемизма? Далее, если это так, то что мы можем вывести из таких доказательств?

10. Тотемизм и ведическая литература

Макдонелл [54] полагает, что «в «Ригведе» имеются некоторые пережитки тотемизма, или верований о происхождении человеческой расы или индивидуальных племен и семейств от животных или растений». Ольденберг [55] также считает присвоение наименований животных остатками тотемизма; далее, по его мнению, некоторые табу в ведической литературе могли быть также отражением тех же ведических верований [56].

Однако Гопкинс сильно сомневается во всем этом. «Наш ученый исследователь, — пишет он, имея в виду Ольденберга, — который, быть может, хорошо эрудирован в современной антропологии, по-видимому, утверждает категорически, что животные наименования людей и кланов связаны с тотемизмом» [57]. Это представляется Гопкинсу несостоятельным.

«В этом нет доказательства тотемизма, наоборот, здесь прямое доказательство того, что тотемические признаки могут существовать без тотемизма!» В таком случае каково же должно быть объяснение этой тотемической кажимости? Гопкинс предполагает, что «м-р Тортойс (черепаха) был назван так «очень метко, потому что он был медлителен», а «м-р Кукумбер (огурец) обязан своим именем, вероятно, тому обстоятельству, что у него была «многочисленная семья». Такая ситуация в конечном счете способна вызывать насмешливое одобрение современников» [58].

Тот же самый аргумент приводится и Кейтсом [59], который также отрицает тотемические пережитки в ведической литературе [60]. Ссылаясь главным образом на доказательства, цитируемые Макдонеллом, он замечает, что «наиболее вероятно, что некоторые из них, может быть, были прозвищами, данными их слишком фамильярными друзьями» [61], и, ссылаясь на взгляды Фрезера и Ольденберга, он добавляет, что применение наименований животных и растений к людям не является

[54] VM, 153.
[55] Keith, VRVS, CXXI.
[56] Keith, RPV, 197.
[57] RAOS, 1894, cliv.
[58] Там же.
[59] RPV, 196—197; VBVS, CXXI.
[60] IRAS (1907), 931 и далее.
[61] RPV, 196.

доказательством, поскольку имена могут быть в известных случаях просто прозвищами»[62].

Однако такой аргумент не проводит демаркационной линии между серьезным текстуальным толкованием и изобретениями чистой фантазии. М-р Кукумбер (огурец), имеющий многочисленную семью, нигде не осмеян в тексте, и возможность того, что м-р Тортойс (черепаха) отличался медлительностью, была целиком результатом собственного авторского воображения. Так и Кейтс мог воображать, что такие наименования племен, как мастуас, аджас, шигры, или такие наименования ведических семейств, как Готамы, Ватиш, Шунаки, Каушики, Мандукеи и Кашуары, были не чем иным, как прозвищами, данными им слишком фамильярными друзьями; но сами авторы ведической литературы не дают ни малейшего повода для такой возможности. Мы находим только глубокое почтение, оказываемое таким ведическим семьям и риши. Можно привести несколько примеров из «Чандогья упанишады».

Риши Каушитаки передавал тайные знания удгитхи своему сыну[63]. Мудрец Шунака Капея (из двух компонентов имени первый производится от «собака», второй — от «обезьяна») передает тайные знания ученику[64]. Подобно этому и рассказ о Шунах-шепе, изложенный «Ригведой» и «Айтарея брахманой», был передан со всей серьезностью и без какой либо насмешки с положительным отношением автора.

Кроме того, не только риши носили имена животных. Как мы видели, части и ответвления ведической литературы часто назывались именами хорошо известных животных. Были ли они только прозвищами (Кейтс) или следствием насмешек (Гопкинс)? Конечно, нет. Единственное объяснение заключается в том, что авторы и вечные хранители таких текстов были потомками народов, которые смотрели на этих животных с особым почтением, то есть они принадлежали к первоначальным тотемическим кланам, носившим такие названия.

Но почему же Гопкинс так рьяно отрицал тотемические пережитки? Потому что он хотел охранить арийцев от «унижений современной антропологии».

«Совершенно ясно, что в более поздней литературе приходится часто сталкиваться с рассмотрением антропологических данных о других народах. Это обусловлено тем фактом, что чем больше индусы проникали в Индию, тем больше они усваивали культы неарийских наций, и именно поэтому из утонченных священных учений ригведических арийцев мы можем

[62] VBVS, CXXI.
[63] I, 5, 2.
[64] IV, 3, 5.

заимствовать параллели к концепции cis — индийского варварства»[65].

Слишком много предположений включено в это. Ригведические арийцы, кто бы они ни были и какова бы ни была стадия развития, отраженная в их литературе, в конце концов были человеческими существами, и, как и все человеческие существа, они также начинали свое существование на земле с низу лестницы, а не с верху, и лишь постепенно поднимались по ней. Короче говоря, они также должны были иметь примитивное прошлое. Поэтому нет ничего невероятного в идее, что даже в их более поздней литературе слышались отголоски этого примитивного прошлого. Вследствие этого было бы неправильным оценивать их литературу, рассматривая любой и каждый реликт примитивных характерных черт как неарийские элементы, поглощенные ими. Кроме того, верования и идеи не обязательно абсолютно соответствуют жизни каждого народа. Поэтому вместо того, чтобы рассматривать эти тотемические свидетельства в ведической литературе как полученные от неарийцев или до арийцев, было бы более логичным характеризовать их только как пережитки примитивного прошлого самого ведического народа.

Мы можем теперь более тщательно рассмотреть аргумент Кейтса. Его довод заключается в том, что только *некоторые* тотемические черты отражены в ведической литературе, но не все. Поэтому применение названий животных или растений к людям как доказательство лишено значения[66].

«В ведической религии нет ничего такого, в чем мы могли бы найти следы какого-либо тотемического клана, который в сакральных целях употреблял бы в пищу тотемических животных или растения, и поэтому в ведах нет даже признаков того, что, согласно теории Рейнаха, является основной чертой тотемизма. Единственный вопрос, для решения которого мы можем что-то извлечь из ведической литературы, — это вопрос о происхождении имен от названий животных и растений»[67].

Но независимо от вопроса, имеются ли следы обычая принесения в жертву тотемных животных в более архаических ссылках на ритуалы «ашвамедха»[68] и «сома»[69], аргумент Кейтса был бы действителен в том случае, если бы кто-нибудь претендовал на установление наличия в ведической литературе тотемизма в его вполне оформившемся виде. На самом же деле заслуживает внимания лишь то обстоятельство, что мы

[65] Op. cit. clv.
[66] VBVS, CXXI.
[67] RPV, 196.
[68] VBVS, CXXXV.
[69] Там же, CXXI.

имеем дело только с реликтами тотемической веры. Но реликт, в конце концов, только реликт, и реликты тотемизма не раскрывают всех его характерных черт. С другой стороны, если мы отвергаем гипотезы существования этих тотемических реликтов, мы должны предпочитать незнание знанию и сказать, что применения наименований животных к людям неизвестно откуда взялись. Таким образом, аргумент Кейтса неизбежно приводит к следующему: «...наиболее вероятно, что некоторые из них могут быть прозвищами, данными им близкими друзьями, другие же произошли по причинам, нам неизвестным»[70].

Значит, остались только две альтернативы — или сплошная фантазия, или полная неизвестность, и все это — результат тщетных усилий выступать против достоверных гипотез.

11. Групповая жизнь

Даже такие ученые, как Макдонелл и Ольденберг, которые допускали существование тотемических свидетельств в ведической литературе, не вполне раскрыли смысл этих свидетельств. Тотемизм часто рассматривается как простой курьез, и термин, к несчастью, употребляется очень неточно. Поэтому справедливо предполагается, что этот термин «должен быть ограничен теми случаями, когда систематическая связь группы людей с видами животных (иногда, возможно, растений или неодушевленных объектов) *связана с известным элементом социальной организации*»[71].

Какова природа этой социальной организации? Море дает нам весьма ясный ответ. Истинно тотемическое общество, говорит он, «...не знает ни владык, ни подданных; оно демократическое, или коммунистическое; все члены клана живут в нем в равенстве и уважении к своему тотему»[72].

Далее:

«...активные и пассивные субъекты обязательств составляют коллектив в режиме тотемического клана... Перед нами коммунистическое или уравнительное общество, в рамках которого участие в том же самом тотеме составляет сущность каждого и связь всех ставит всех членов клана в равное положение»[73]. Это примитивный коммунизм.

Поскольку тотемизм наиболее сохранился в Австралии, мы ограничимся здесь главным образом свидетельствами об этом примитивном коммунизме, взятыми из австралийских источников.

[70] RPV, 196.
[71] E. B., XXII, 315, Italics added.
[72] ETE, 5.
[73] Там же, 14.

Ридлей сказал:

«Коммунизм — это закон туземцев. Они следуют доктрине Прудона: «Собственность — это воровство». Реальная и личная собственность индивидов становится невозможной благодаря последовательно проведенному коммунизму» [74].

Ссылаясь на южноавстралийских аборигенов, Тэплин пишет:

«Каждый клан имеет свой собственный символ, и каждый член его считает всех других мужчин, женщин и детей, принадлежащих к нему, своими кровными родственниками. Именно эта клановая жизнь и представляет собой источник своеобразного национального характера австралийских племен. В клане не может быть личной собственности — все инструменты, оружие и т. д. принадлежат членам коллектива; каждый индивид считает их достоянием всего клана, и оно должно быть использовано — по мере надобности — для его благосостояния и защиты. Если он (член клана) имеет оружие, или сеть, или каноэ, которые в известном смысле являются его собственностью, он знает, что его собственность подчинена высшим правам клана. Каждый человек заинтересован в собственности своего соседа и проявляет заботу о ней, потому что она составляет имущество семьи коллективно... Одним из результатов такого положения вещей является отсутствие благодарности. Если человек находится в опасности или ранен, то тот, кто — из того же клана — поможет ему, будет считать, что он сделал это для себя, а не для данного лица. И действительно, часто бывали случаи, когда человек оказывал всевозможную помощь тому, кого он ненавидел. Его личные чувства подавляются ради общего блага; и если была проявлена какая-либо доброта по отношению к одному из членов клана, это рассматривалось как проявление ее по отношению ко всему клану. Какая бы беда ни приключалась с отдельным членом, она считалась общей бедой» [75].

Таковы примеры группового существования народа, жившего в тотемический период. Если такая групповая жизнь присуща тотемизму, в таком случае реликты тотемизма должны быть поняты, так же, как реликты такой групповой жизни.

12. Магия и религия

Теперь мы можем вернуться к странной сцене поющих собак.

Некоторые собаки были голодны. Они приблизились к белой собаке и сказали:

[74] TAA, 7.
[75] FMCLS, AA, 2 и далее.

«Господин, ты достал пищу для нас пением? Мы голодны».

Нам это кажется странным. Как можно с помощью пения решать проблему пищи?

Тем не менее собаки думали именно так. Когда они пели, то пели о пище и ни о чем другом, кроме пищи. «Ом, позволь нам есть! Ом, позволь нам пить!» и т. д.

Таким образом, фактически пение удовлетворяло желание, хотя бы в воображении.

Можно предположить, что под пением собаки подразумевали молитву. Они хотели получить пищу, и потому они просили у белой собаки — видимо, старшей — привести их к молитве богам, чтобы боги даровали им желаемое. Такое толкование согласуется с нашими современными понятиями, и на самом деле Шанкара[76] хотел истолковать этот отрывок примерно таким образом.

Однако при таком толковании встретится много серьезных затруднений.

В самом тексте мы встречаем слово «петь», а не «молиться». Нельзя себе представить, чтобы разница между этими двумя словами была неизвестна автору текста. В других контекстах тех же самых упанишад мы встречаемся с намеренным употреблением слова «молиться»[77]. Таким образом, поскольку слова «петь» и «молиться» различны и поскольку эта разница была хорошо известна самим авторам, мы не имеем права предполагать, что они в нашем отрывке обозначали последнее, неправильно употребляя слово для первого.

Кроме того, пение собак, о котором говорится позднее, очевидно, действительно представляло собой пение, а не молитву, и это вопреки тому факту, что в нем взывается к памяти некоторых древних ведических дэвов.

Имеется и другое доказательство, которое, хотя и не выражено прямо в самом тексте, все же решительно опровергает наличие какого-либо молитвенного мотива в пении собак. Мы видели, что собаки не были ни богами, ни собаками, а только группой примитивных людей. Поэтому мы можем надеяться понять их поведение только в свете того, что вообще известно о примитивном народе. Итак, остается вопрос: можем ли мы действительно приписать какой-либо молитвенный мотив народам, которые мы можем наблюдать и которые хорошо известны? Джейн Гаррисон уже ответила на этот вопрос.

«Дикарь — это человек действия. Вместо того чтобы просить бога сделать то, что он хочет, он сам делает это или старается сделать; вместо молитвы он произносит заклинания. Словом, он применяет магию, и прежде всего он часто старательно испол-

[76] On Ch. Up., I, 12, 2.
[77] Например, II, 3, 1.

няет магические танцы. Когда дикарь хочет, чтобы было солнце, или ветер, или дождь, он не идет в церковь и не падает распростертым ниц перед идолом; он собирает свое племя и исполняет танец солнца, или танец ветра, или танец дождя. Когда он собирается охотиться и напасть на медведя, он не молится своему богу, чтобы тот дал ему силу перехитрить и одолеть медведя, он репетирует свою охоту в танце медведя» [78].

Гаррисон употребляет слово «магия». Магия — это не религия. Разница между ними качественная. Религия, как поясняет Томсон, «характеризуется верой в бога, практикой молитвы и жертвоприношений. Известные нам самые первобытные дикари не имели богов и ничего не знали ни о молитвах, ни о жертвоприношениях. Равным образом, как бы мы ни углублялись в предысторию цивилизованных народов, мы достигаем уровня, на котором нет ни богов, ни молитв, ни жертвоприношений. То, что мы находим на этом уровне, — это магия» [79].

Что ведическая литература содержит весьма заметные следы магических верований, не вызывает сомнений у серьезных ученых: как хорошо известно, практически вся «Атхарваведа» представляет собой не что иное, как чистую магию. Следовательно, как только мы углубляемся в предысторию ведического народа, мы достигаем уровня, на котором нет религии, а только простая магия. К несчастью, наши современные ученые [80] часто употребляют слово «магия» довольно свободно и ее качественное отличие от религии не всегда ясно представляют. Таким образом, нам необходимо, помимо оценки общего характера магических верований, рассмотреть и некоторые детали.

«Магия покоится на принципе, согласно которому посредством получения иллюзии о возможности управления реальностью вы можете на самом деле контролировать ее. В своей начальной стадии она является просто подражанием. Вы хотите дождя, следовательно, вы исполняете танец, в котором вы мимическими движениями собираете облака, изображаете удар грома и ливень. *Фантазируя, вы исполняете роль желаемой реальности.* В своей последней стадии подражательный акт может сопровождаться повелительной командой: «Дождь!» Но это приказание, а не просьба. Этот принцип коллективного принуждения соответствует *стадии общества, на которой община представляет собой неделимое целое,* довлеющее над каждым и над всеми членами, представляющими хотя и слабый, но объединенный фронт против враждебного мира природы» [81].

Мы уже обращали внимание на два момента в вышеприведенной цитате, так как их значение в нашем отрывке непосред-

[78] AAR, 30.
[79] R, 9.
[80] Например, Winternitz, HIL, I, 125; Keith, RPV, 380—382 и т. д.
[81] Harrison, AAR, 36—37.

ственное и очевидное. Собаки хотели петь для получения пищи, и их пение было явно о пище. Это было воспроизведение в *фантазии желаемой реальности.* И те, кто делал это — собаки в нашем отрывке из упанишад (мы уже доказали это), — носили печать той стадии развития общества, *на которой община была все еще неделимым целым.* Короче говоря, то, на чем основывалась песня, было магией. Оно не могло быть молитвой. Магия — это иллюзорная техника. Но хотя и иллюзорная, но не бесполезная; она — помощница реальной техники. Томсон иллюстрирует это следующим образом. .

«Маори исполняют бататный танец. Раннему урожаю могут повредить восточные ветры, и потому девушки, идущие в поле и танцующие, изображают своими телами стремительное движение ветра и дождя, цветение и произрастание растений, и, когда танцуют, они поют, призывая посевы последовать их примеру. Они воспроизводят в фантазии желаемую действительность. Это и есть магия, иллюзорная техника, дополняющая реальную технику. Но хотя и иллюзорная — она не бесполезна. Танец не может оказать непосредственного влияния на бататы, но он может оказать и оказывает действительное влияние на самих девушек. Воодушевленные танцем и верой в то, что будет хороший урожай, они заботятся о нем с большей энергией и большей уверенностью, чем делали это раньше. И в конце концов это отражается на урожае. Это меняло их субъективное отношение к реальности и косвенно меняло саму реальность» [82].

Таким образом, действенность магии — чисто психологическая, но не индивидуально-психологическая.

«Один элемент в обряде мы уже отметили, то есть что он должен исполняться сообща рядом лиц, чувствующих одно и то же... Коллективность и эмоциональная напряженность — два элемента, которые обращают обычную реакцию в обряд — особенно среди примитивного народа, — они крепко связаны и поистине едва ли отделимы. Индивид — дикарь — слабая личность; высокое эмоциональное напряжение вызывает в нем и поддерживает чувство социального; то, что чувствует племя, — священно, это — дело ритуала... Следовательно, интенсивность и коллективность — одно целое» [83].

Но эта примитивная коллективность подрывается успехами производственной техники; это создает излишек, и поэтому появляется возможность для немногих жить за счет труда многих [84]. Однако память о примитивной действенности магии не исчезает. Она превращается в таинственную духовную силу,

[82] SAGS, I, 440.
[83] Harrison, AAR, 36—37.
[84] Engels, OF, Ch. IX.

в тайное знание только для немногих. Это суеверие. И, как суеверие, оно становится помехой на пути развития реальной производственной техники. Магия переходит в свою противоположность. Она становится религией. Мы намерены доказать, что то же самое произошло и с теоретиками упанишад. Однако, чтобы понять их предрассудки, необходимо проникнуть в их предысторию, когда магия была средством, способствующим развитию производственной техники.

13. Пение для пищи

Центральной темой отрывка «Чандогья упанишады», которую мы старались понять, является пение ради получения пищи; первое, на что следует обратить внимание, — эта мысль была не случайна. На самом деле авторы упанишад не могли представить песнь, которая не была бы связана с идеей получения пищи или удовлетворения какого-либо другого подобного желания. Это, очевидно, вытекает из способа, которым они хотели произвести само слово *удгитха*. По их мнению, это слово на самом деле было своего рода сокращенным выражением: *уд*, *ги* и *тха*. *Уд* означает дыхание, *ги* — речь и *тха* — пищу.

Тха — это пища, ибо на пище стоит весь мир (*стхита*) [85].

Поэтому пища была одним из компонентов самого понятия удгитхи. И авторы упанишад знали, что нет пения, которое не было бы удгитхой. Таким образом, пение, как и мыслилось ими, неизбежно было пением для пищи.

Теперь мы можем понять общий контекст сцены с поющими собаками, о которых идет речь в упанишадах. Эта сцена не была самодовлеющей. Она задумана специально как наблюдаемая некоторым лицом, называемым Бака Дальбхья; был ли он заблуждающимся еретиком, которому надо было восстановить веру в ведическое песнопение, или просто традиционным правдоискателем, перед которым нужно было раскрыть секрет ведических песнопений, неизвестно. Во всяком случае, сцена может быть связана только с тем, что авторы упанишад считали сущностью ведического песнопения. Учитывая эти обстоятельства, эта сцена не может быть рассматриваема иначе, как только пение для пищи. Идея получения пищи была свойственна, по мнению авторов вед, ведическому песнопению.

Для более глубокого понимания сути вопроса необходимо хотя бы просто проанализировать характер ведического песнопения и указать на общую природу рассуждений упанишад по этому вопросу.

[85] Ch. Up., I, 36.

14. Песни ранних вед

В первых главах «Чандогья упанишады» рассматриваются вопросы речи, песни и мелодии. Только этого и следовало ожидать, судя по содержанию текста. Как и другие упанишады, «Чандогья» также принадлежит к одной из вед; ведой, к которой она относится, является «Самаведа», что означает «знание мелодии» [86].

В действительности «Самаведа» не является независимой ведой. Это лишь антология тех стихов «Ригведы», которые специально предназначались для того, чтобы их исполнять при ритуале сомы. За исключением семидесяти пяти, все стихи «Самаведы» встречаются в восьмой и девятой книгах «Ригведы», и, как предполагают [87], они также могут составлять часть какого-то утерянного текста «Ригведы». Это показывает, что, каково бы ни было время составления «Самаведы», имеющиеся там песни в действительности были сложены в очень отдаленном прошлом.

Наиболее известный текст «Самаведы», а именно «Каутхума», состоит из двух частей. В обеих этих частях, как заметил Винтерниц, «...текст служит лишь вспомогательным средством. Основным же элементом всегда является мелодия, и цель обеих частей состоит в обучении мелодиям» [88]. «Чандогья упанишада», представляющая собой дополнение к «Самаведе», естественно, посвящена этим ранним ведическим мелодиям.

Могут возразить, что здесь имеется в виду не современный смысл слова. Скорее это мелодии в том особом смысле, что они являлись частью каких-то ведических ритуалов.

«Самаведа», будучи составлена исключительно для применения в ритуалах, сходна в этом с «Яджурведой», ибо все составляющие ее стихи должны были исполняться при церемониях жертвоприношения соме» [89].

Это действительно так. Но это означает лишь то, что для того, чтобы полностью ответить на вопросы о происхождении ведических песен, мы должны заняться более сложным вопросом происхождения ведических ритуалов. В главе VIII мы попытаемся рассмотреть эту проблему источников ведических ритуалов, и мы увидим, что, несмотря на все сложности, которые приобрели ритуалы позднее, есть основания предполагать, что первоначально они были аспектами примитивных трудовых процессов ранневедических народов.

Сейчас же мы попытаемся истолковать указанное возражение в другом, хотя и явно определенном смысле. Ведические

[86] Winternitz, HIL, I, 54.
[87] Там же, I, 164.
[88] Там же.
[89] Macdonell, HSL, 171.

песни были песнями в весьма специфическом смысле, так как это были самые ранние песни в человеческой истории, упорядоченной литературной записью которых мы располагаем. Они, следовательно, относятся к весьма раннему периоду человеческой истории. Предки ведических народов не имели письменности и, когда устно слагали эти песни[90], по-видимому, были подобны в этом сохранившимся до сих пор первобытным народам.

Эта точка зрения не является совершенно новой. Винтерниц[91] уже допускал это, хотя только отчасти.

«Жрецы и теологи, — писал он, — конечно, не придумывали этих мелодий сами. Наиболее древние из них, по-видимому, были народными мелодиями, на основе которых в очень давние времена слагались песни полурелигиозного характера, исполняемые во время празднования солнцестояния и на других народных празднествах, однако другие, возможно, восходят к тем же временам, что и шумовая музыка, которой добрахманские маги-жрецы — подобно магам, шаманам и знахарям первобытных народов — сопровождали свои исступленные песни и обряды. Следы народного происхождения этих саманских мелодий видны уже в... *стобхах*, или восхвалениях радости, и особенно в том, что мелодии «Самаведы» рассматривались как обладающие магической силой даже во времена брахманизма. Существует ритуальная книга, относящаяся к «Самаведе», называющаяся «Сама видхана брахмана», вторая часть которой является настоящим пособием по магии, которое учит применению различных *саманов* в магических целях. Мы можем также видеть сохранение связи саманских мелодий с добрахманскими народными верой и магией в том, что брахманские книги законов учат, что декламация «Ригведы» и «Яджурведы» должна быть прервана, как только послышатся звуки *самана*».

Сказанное Винтерницем крайне важно. Мы не можем считать это высказывание попутно брошенным замечанием. К его смыслу надо отнестись всерьез. А смысл этот состоит в том, что нам следует изучить роль песни и мелодии в жизни сохранившихся нецивилизованных народов и в свете этого попытаться понять то, что кажется странным и неясным не только в ранних ведических песнях, но также и в последующих спекуляциях вокруг них.

15. «Чандогья упанишада»

«Чандогья упанишада», как дополнение к «Самаведе», будучи самой первой попыткой, о которой мы знаем, упорядоченной литературной записи, имеет особое значение для

[90] RV, I, 38, 14.
[91] HIL, I, 167—168.

теоретического понимания речи, песни и мелодии. Однако это были речь, песня и мелодия в том особом смысле, в котором их представляли предки авторов нашего текста, то есть ранневедические народы.

Это положение очень важно, так как оно определяет основы нашего подхода к «Чандогья упанишаде».

Разрыв во времени между тем моментом, когда действительно слагались ведические песни, и спекуляцией вокруг них в «Чандогье» должен быть огромен. Даже по самым скромным подсчетам он должен быть более двух тысяч лет. За этот период идеи и взгляды ведических народов, как и социальная организация этих народов, существенно изменились. Авторы упанишады жили в довольно зрелую эпоху социального развития [92] и придерживались изощренных спиритуалистических взглядов и философских идей. Совсем по-другому было у их предков, которые фактически слагали эти песни и мелодии. Они жили в первобытном обществе [93]. Мы не можем приписать им какую-либо склонность к абстрактным спекуляциям, так как хорошо известна неспособность первобытных народов к этому [94]. В то же время речь, песня и мелодия, по-видимому, играли в их жизни роль, в значительной степени сходную с той, какую они все еще играют в жизни сохранившихся нецивилизованных народов. Это дело конкретного опыта, а не абстрактных спекуляций. Это не могло быть частью жизненного опыта авторов упанишад. Но память об этом не была окончательно утеряна для них; она дошла до них в виде непрерывной преемственности устной традиции, устойчивость которой в ведической культуре хорошо известна. Иными словами, несмотря на то, что сами авторы упанишады были искушенными мыслителями и мыслили в значительной степени в собственных категориях, то, чему они пытались придать рациональный смысл, было лишь памятью о весьма древнем опыте.

Именно эта суть древнего опыта больше всего нас интересует. Если мы не имеем ясного представления о ней, то спекуляции упанишады покажутся нам непостижимыми и даже бессмысленными.

Ведические песни с самого начала представлялись ведическим провидцам обладающими особым действием. Размер, мелодия и даже сами слоги и расстановка ударения казались наделенными огромной магической силой [95]. Эта магическая сила, хотя и фантастически представляемая, первоначально была вспо-

[92] Это будет еще обосновываться в гл. VIII.
[93] Это будет еще обосновываться в гл. VIII.
[94] Briffault M, II, 503 и далее.
[95] Вероятно, наиболее известным примером этого является то место, где Твастри убивает себя вместо того, чтобы убить врага, в результате неправильной расстановки ударения при произнесении заклинания.

могательным средством реальной материальной силы. Однако это не могло относиться к мыслителям упанишады: контекст коллективной жизни, который только и мог сделать ее реальной, тогда уже не существовал. Единственным способом, которым они могли попытаться придать рациональный смысл первоначальной идее магического действия, было показать, что такое действие связано с какой-то скрытой духовной силой. Таким образом, первоначальный смысл действия перешел в свою противоположность: то, что представлялось как материальная сила, в конце концов было объяснено как некое непостижимое духовное чувство.

Этот аспект последующего рационального истолкования не очень интересует нас. Но мы не можем совершенно игнорировать вопрос о сохранении смысла действия песен и мелодий.

«...Социальные институты, оказывающиеся устаревшими в результате экономического прогресса, находят себе убежище в религии, что представляет интерес для историка человечества именно потому, что она является хранилищем упраздненных обычаев и дискредитированных верований. Долгое время после того, как люди перестали поступать в обычной жизни, как поступали их предки, они еще придерживаются веры, что их благоденствие каким-то образом зависит от доброй воли их предков» [96].

Однако при изменившихся обстоятельствах, при которых сохранились эти древние верования и обычаи, они приобретают новую функцию. Отныне они уже не являются средством усиления коллективной эмоции. Они провозглашаются в качестве «секретного знания» немногих, обладание которым дает им превосходство над остальными. То есть в обществе, расколовшемся на классы, они становятся идеологическим оружием классового господства.

Это современная терминология. Но свидетельство упанишады совершенно ясно в этом пункте.

Упанишада означает «тайное значение», и это противоположно ведам прошлого, означающим просто «знание». То, что это «тайное знание» было монополией правящего класса — кшатриев или царей, — и далее было важным средством приобретения и поддержания ими классового превосходства, что с явной гордостью провозглашали авторы упанишад. Мы встречаемся с этим в рассказе о пяти вопросах, излагаемом Праваханой Джабали, «другом царей», Шветакету Арунее. Этот рассказ встречается в упанишадах, в «Брихадараньяке» и «Чандогья», и мы упоминали о нем в главе I, разделе 20. Когда Гаутама, отец Шветакету, пошел в царский дворец [97] и попросил его дать ответы на эти вопросы, царь сказал:

[96] Thomson, SAGS, I, 66.
[97] Ch. Up., V, 3, 6.

«А то, о чем ты сказал мне, о Гаутама, знание об этом никогда не приходило к брахманам до тебя; поэтому во всех мирах власть принадлежала только Кшатрии» [98].

Это по меньшей мере весьма поразительное признание. Если это знание не было известно даже брахманам, то смысл этого высказывания заключается в том, что только кшатрии или цари претендовали на монопольное обладание им. Но еще более поразительным в этих словах было другое: tasmād u sarveṣu lokeṣu kṣatrasyaiva prašāsanam abhūt — именно потому, что одни только кшатрии обладали этим знанием, они были правителями над всеми мирами. В современной терминологии это может означать только то, что упанишада, или секретное знание, была идеологическим оружием правящего класса. Однако это знание, которое царь в конце концов сообщил, при ближайшем анализе оказывается в значительной степени мистическим вариантом первобытной веры, лежащей в основе магии плодородия у сохранившихся диких народов [99].

Это дает нам какое-то представление о природе спекуляции мудрецов упанишад по поводу древних верований, унаследованных ими от предков.

Теперь мы можем возвратиться к интересующему нас вопросу в «Чандогья упанишаде». Следует отметить, что не во всем тексте древний опыт наделен мистическим смыслом в равной мере. Мистики меньше в первых главах, откуда взят приведенный отрывок.

Структура «Чандогья упанишады» довольно своеобразна. Это ни в коем случае не единый текст, посвященный одной главной теме. Скорее это набор слабо связанных или даже разрозненных рассуждений на различные темы. Внезапность, с которой начинается и обрывается каждое из этих рассуждений, производит впечатление, что первоначально они были как бы отдельными бусинами, которые затем были связаны вместе не слишком прочной связующей нитью.

Но через все разделы первых двух глав текста отчетливо проходит одна тема. Это тема речи, песни и мелодии. По окончании второй главы упанишада возвращается к этой теме лишь время от времени, и это также происходит в довольно случайной форме [100]. Уже это предполагает, что первые две главы упанишады, вероятно, составляли ее первоначальную основу, другие же главы могли быть и более поздними добавлениями. Так что память о древнем опыте могла здесь сохраниться в менее искаженном виде.

Могут возразить, что некоторые другие главы упанишады

[98] Ch. Up., V, 3, 7.
[99] Это еще будет обосновываться нами в гл. V.
[100] Например, III, 12, 1; 17, 3.

также имеют общую тему. Это касается природы реального *я*, темы, которую рассматривают как характерную для мышления упанишад в целом. Мы обнаруживаем, что эта тема обсуждается в «Чандогья упанишаде» не только в сравнительно большем количестве мест, но также и с большим усердием и с более глубоким интересом.

Это действительно так. Но эта вторая тема является отличительной чертой «Чандогья упанишады» и не имеет никакого отношения к тому обстоятельству, что эта упанишада является дополнением к «Самаведе». Кроме того, не следует игнорировать название упанишады, так как (хотя названия упанишад не обязательно имеют какую-либо связь с обсуждаемой темой) там, где эта связь имеет место, ее не следует упускать из виду. Название «Чандогья» происходит от слова «чхандога».

«Чхандога» означает «певец чханд», а «чханда» объединяет в себе значения: «магическая песня», «священный текст» и «размер». Основное значение слова должно быть чем-то вроде «ритмическая речь»; оно может быть связано с корнем «чханд» (нравиться, удовлетворять или доставлять удовольствие) [101].

Если авторы текста прежде всего имели в виду рассмотреть в нем вопросы, касающиеся природы реального *я*, то не понятно, почему они должны были назвать его «Чандогья». Но если они прежде всего имели в виду рассмотреть вопросы, касающиеся магических песен, то в таком случае первые главы текста составляли его первоначальную основу и, будучи таковой, являются более древними, чем остальные. Поэтому не удивительно, что мы могли бы понять их лучше в свете того, что уже известно вообще о первобытных народах.

16. Желание и песня

Для нашей цели не обязательно стараться объяснять все темы, обсуждающиеся в этих первых главах упанишады. Мы лучше сосредоточим внимание на тех темах, которые имеют прямое отношение к рассматриваемому отрывку. Ибо мы стремимся доказать лишь то, что странная сцена с поющими собаками, будучи далеко не сатирической, была задумана как раскрытие того (как действительно думали авторы упанишады), что является сущностью ведического песнопения.

В «Чандогья упанишаде» говорится [102]:

> «Сущностью личности является речь.
> Сущностью речи является *рик* (гимн).
> Сущностью *рика* является *саман* (мелодия).
> Сущностью *самана* является *удгитха* (громкое пение)».

[101] Winternitz, HIL, I, 168 n.
[102] I, 1, 2.

То есть нет такой речи, которая не была бы поэзией, нет такой поэзии, которая не была бы мелодией, и нет такой мелодии, которая не напевалась бы вслух, — и все это жизненно связано с человеческим существованием.

Связь между речью, поэзией и песней, как она здесь представлена, является устойчивой чертой древней ведической мысли.

«Ведические теологи, однако, представляют связь мелодии и станса таким образом, что будто бы мелодия происходит от станса. Гимн поэтому называется «йони», то есть чревом, из которого рождается мелодия» [103].

Это, естественно, кажется странным современным ученым [104], так как далеки от нашего современного понимания связи между поэзией и мелодией. Но это не покажется нам очень странным, если мы попытаемся истолковать ее так, как мы старались истолковать «поющих собак» из нашего отрывка, то есть в свете наших знаний о первобытных народах.

«Обычная речь дикарей обладает ярко выраженным ритмом и живой мелодической интонацией. В некоторых языках интонация так музыкальна и так существенна для значения, что, когда составляется песня, мотив в значительной степени диктуется естественной мелодией произнесения слов» [105].

Итак, у первобытных народов *рики* являются *йони саманов,* иначе говоря, нет такого «рика», который не был бы также и «саманом, точно так же как нет такой речи, которая не была также и поэзией (*рик*)».

«Таким образом, обычная речь этих дикарей ритмична, мелодична, в высшей степени поэтична. И если их обычная речь поэтична, то их поэзия имеет магический характер. Единственной поэзией, которая им известна, является песня, а их пение почти всегда сопровождается какими-либо телодвижениями, предназначенными для того, чтобы вызвать какие-то изменения во внешнем мире — придать иллюзорность реальности» [106].

Последнее подводит нас к другой хорошо известной характерной черте древнего ведического песнопения. Эти песни должны были сопровождаться строго определенными движениями рук.

«Во время пения жрецы сопровождали эти разнообразные ноты движениями рук и пальцев» [107].

Бэрнелл [108] в своем предисловии к «Аршея брахмане» «Самаведы» попытался разобрать эту особенность ведического

[103] Winternitz, op. cit., I, 165.
[104] Там же.
[105] Thomson, SAGS, I, 439.
[106] Там же, I, 440.
[107] Winternitz, op. cit., I, 167.
[108] XXVIII, XLI—XLVIII.

песнопения. Однако нам остается лишь изумляться непостижимой бессмысленности всех деталей, так как автор не предпринял серьезных попыток понять эти детали путем истолкования жестикуляции как аспекта первобытной речи.

«*Дикари, подобно детям*, жестикулируют, когда говорят. Назначение жестикуляции состоит не только в том, чтобы помочь другим понимать говорящего. Они точно так же жестикулируют, когда разговаривают сами с собой... Для нас речь имеет первостепенное значение, жесты — второстепенное, но это не означает, что так было и у наших древнейших предков» [109]

Но вернемся к «Чандогья упанишаде». Мы видели, что в древнем обществе речь, поэзия и музыка первоначально находятся в состоянии единства, которому, однако, предстоит распасться на множество параллельных деятельностей. То, на чем это единство расцветает, — это, очевидно, магния: иллюзорная техника представления желаемой реальности в виде реально существующей. В основе магии, таким образом, лежит желание — желание, которое должно исполняться в воображении. Мы, естественно, не ожидаем от авторов «Чандогья упанишады», чтобы они знали какую-нибудь песню, которая не служила бы цели исполнения желания, или же певца, который в то же самое время не был бы исполнителем желаний [110]. Желание прежде всего касается пищи, как это было в отрывке о поющих собаках.

«Тогда оно (дыхание) вымолило себе пением пищу, ибо какая бы пища ни поедалась, она поедалась им. Вот как она была создана.

Боги сказали: «Такого размера поистине вселенная как пища. Ты вымолил ее себе песней. Поделись же и с нами этой пищей».

Этот отрывок взят из «Брихадараньяка упанишады» [111]. Но он находится там в контексте рассказа, который также встречается в «Чандогья упанишаде» [112]. Дойссен [113] предположил, что версия рассказа в «Брихадараньяке» более ранняя. Но это сомнительно. *Удгитха*, являющаяся центральной темой этого рассказа, особенно свойственна «Чандогья упанишаде». Кроме того, идея о пении в целях исполнения желания определенно является постоянной темой «Чандогья упанишады».

Мы приведем в качестве примера несколько отрывков.

[109] Thomson, SAGS, I, 445—446.
[110] Ch. Up., I, 2, 13: Kamaram agayatri.
[111] I, 3, 17—18.
[112] I, 2.
[113] SUV, 69.

«Достигающим цели певцом желаний поистине, конечно, становится тот, кто, зная, что это так, почитает слог, как *удгитху*» [114].

«Поэтому певец *удгитхи*, который знает это, может сказать: «Какое желание могу я исполнить для вас пением?» Ибо поистине он господин исполнения желаний пением, он, который, зная это, поет *саман* — да, поет *саман*» [115].

«Дай же мне добыть пением бессмертие для богов» — так следует добиваться своим пением. «Дай мне добыть пением жертву предкам, надежду для людей, траву и воду для скота, небесное царство для приносящего жертву, пищу для *я* (атман)», — следует петь *стотру* тщательно, размышляя об этом про себя» [116].

«Что такое *рик*? Что такое *саман*?

Что такое *удгитха*? — возник спор».

«*Рик* — это речь. *Саман* — это дыхание (прана).

Удгитха — это слог «ом».

«Поистине это чета, а именно речь и дыхание, а также и *рик* и *саман*».

«Эта чета соединена в этом слоге «ом».

«Поистине, когда чета сочетается, оба удовлетворяют желание друг друга».

«Исполнителем желаний поистине становится тот, кто, зная, что это так, почитает *удгитху*, как этот слог».

Поистине этот слог — согласие, ибо всегда, когда кто-то соглашается с чем-то, он просто говорит «ом».

«Это, конечно, исполнение, то есть согласие».

«...Исполнителем желаний поистине, конечно, становится тот, кто, зная, что это так, почитает *удгитху*, как этот слог» [117].

«Итак, исполнение желаний.

Следует почитать следующее, как места убежища...

Наконец, следует уйти в себя и петь *стотру*, усердно размышляя о своем желании».

«Поистине, возможно, что это желание будет исполнено для него; желая это, он может петь стотру — да, желая это, он может петь *стотру*» [118].

Если авторы упанишады действительно так думали, то наши современные ученые, очевидно, не имеют права думать, что собаки в приведенных нами отрывках, так как их песня предназначалась только для исполнения желания получить пищу, лишь пародировали ведических жрецов. Напротив, дело в том, что как бы ни были далеки авторы упанишады от своих

[114] I, 2, 14.
[115] I, 7, 8.
[116] II, 22, 2.
[117] I, 1, 4—8.
[118] I, 3, 8, 12.

собственных предков, они продолжали рассматривать магическое действие песен в значительной мере так же, как их предки. Вот почему им не было известно ни одной песни, которая не служила бы цели исполнения желания.

Это желание в первую очередь касалось пищи. Но оно точно так же могло быть желанием вызвать дождь, умножить стадо скота, зажечь огонь. Мы приведем несколько примеров.

«Предшествующий ветер есть *хинкара.*

Образуется облако — это *прастава.*

Оно льет дождем — это *удгитха.*

Оно сверкает молнией, гремит — это *пратихара.*

Оно рассеивается — это *нидхана.*

Оно льет дождем для него, поистине он заставляет его давать дождь, он, который, зная, что это так, почитает в грозе пятистопный *саман*» [119].

Хинкара, прастава и т. д., как мы видели, были пятью частями пятистопного *самана.* Следует отметить, что лежащая в основе магии вызывания дождя вера все еще остается во всей своей чистоте у сохранившихся диких народов. Далее приводится образчик веры в магическое действие *самана*, исполняющего желание умножить стадо скота.

«В животных следует почитать пятистопный *саман.*

Козы — это *хинкара.*

Овцы — это *прастава.*

Коровы — это *удгитха.*

Лошади — это *пратихара.*

Человек — это *нидхана.*

Животные становятся его собственностью, он становится богат животными, он, который, зная, что это так, почитает пятистопный *саман* в животных» [120].

В этой спекуляции, очевидно, есть элемент произвольности. Будучи более поздними спекуляциями по поводу древнего опыта, эти рассуждения должны были быть зачастую произвольными. Но не в этом дело. Что нас интересует — так это древнее верование, лежащее в основе этих рассуждений.

Нет необходимости в дальнейших примерах. Винтерниц уже обратил наше внимание на ритуальную книгу «Самаведы», «которая является настоящим пособием по магии, которая учит применению различных *саманов* в магических целях». Однако ученый не сказал прямо, что это применение саманов в магических целях не могло быть просто изобретением ведических жрецов. Авторы этих текстов лишь пытались придать рациональный смысл верованиям, которые были унаследованы ими от их предков.

[119] II, 3.
[120] II, 6.

17. Речь, размер и магия

Одна из явных причин того, что сцена с поющими собаками так легко была принята за сатирическую, состоит в том, что сама идея пения ради пищи показалась нашим утонченным ученым очень грубой. Она действительно груба. Однако их ошибка заключается в том, что они принимают предков авторов упанишады за утонченных людей, какими они не были. Они были довольно голодными дикарями, боящимися голода, смерти, вымирания. Вот почему речь, размер, песня, мелодия — все представлялось им обладающим магической силой добывать пищу.

В «Брихадараньяка упанишаде»[121] рассказывается следующая повесть о возникновении речи. «Вначале здесь ничего не было. Он (мир) был охвачен смертью, голодом — ибо голод есть смерть...»

«Он желал: «О если бы мое второе *я* было порождено!» Он — смерть, голод — в уме совокупился с речью (*вак*). То, что было семенем, стало годом. До того же не было года. Он носил его ровно год. После этого долгого времени он родил его. Когда же он был рожден, смерть открыла свою пасть над ним. Он закричал: «Бхан!» Это и стало речью».

«Он подумал: «Воистину если я нападу на него, то меньше пищи останется мне. С этими словами, с этим *я* он породил весь этот мир, все, что существует в нем: гимны (рик), заклинания (яджни), песни (саман), размеры (чанда), ритуалы (джняна), людей, скот».

«Все, что он породил, он начал поедать. Поистине он поедает все: это адитиеву сущность *Адити*. Он, который знает эту адитиеву сущность *Адити*, становится поедателем всего существующего: все становится для него пищей».

Так что в конце концов авторов упанишад не так уж и трогала грубость идеи пищи. В той же упанишаде провозглашается:

«Весь этот мир поистине только пища и поедатель пищи»[122].

В другом месте:

«Тот, кто знает о поддержке *самана*, в самом деле поддерживается. И вправду, голос — это его поддержка, ибо дыхание, когда поддерживается голосом, поет. Но некоторые говорят, что оно поддерживается пищей»[123]. Что заслуживает особого внимания — так это то, что, несмотря на все неясности и таинственность этих суждений, первоначальная связь речи и пищи не была совсем забыта. Речь, как и мелодия, представлялась

[121] I, 2, 1, 4, 5.
[122] I, 4, 6.
[123] I, 3, 27.

магическим средством добывания пищи. Именно этому магическому действию речи также и авторы «Чандогья упанишады» старались придать рациональный смысл.

«Речь дает ему молоко — то есть молоко самой речи, — он становится богат пищей, поедателем пищи, который, таким образом, знает это тайное значение (упанишад) *саманов* — да, который знает тайное значение!» [124]

Это не единичная мысль в «Чандогья упанишаде». Она встречается все снова и снова. Так: «Речь дает ему молоко — то есть молоко самой речи, — он становится богат пищей, поедателем пищи, зная, что это так, почитает в речи семисторонний саман» [125]. Затем:

«Речь дает ему молоко — то есть молоко самой речи, — он становится богат пищей, поедателем пищи, который знает и почитает эти слоги удгитхи так: уд, ги, тха» [126].

Однако авторы «Чандогья упанишады» дают ясно понять, что речь, о которой они говорят, не является обычной речью. Скорее это была акцентированная речь дикарей, следовательно, речь, обладавшая размером. И действительно, для них не существовало речи (*вак*), которая не обладала бы размером (*чханда*). Как и следовало ожидать, *чханды*, или размеры, представлялись имеющими то же самое первоначальное назначение. Как говорится в «Чандогья упанишаде»: «Поистине боги, когда они боялись смерти, прибегали к трехстороннему знанию (то есть к трем ведам). Они покрывали (ācchadayam) себя размерами. Так как они покрывали себя размерами, то размеры называются *чхандами*» [127].

Так что боги — то есть предки ведических народов — боялись смерти. Из «Брихадараньяка упанишады» [128] нам уже известно, что голод означает смерть. Они находили убежище в *чхандах*, или в размерах. Очевидно, существовал только один способ того, как *чханды* могли защитить от голода и вымирания, — открыть им источники пищи, то есть размеры также когда-то были связаны с процессом добывания пищи.

Мы обнаруживаем, что память об этом сохраняется в той или иной форме в более поздних ведических текстах. Наиболее известными из размеров ранних вед были *гаятри, ушних, брихати, панкти* и др. В «Айтарея брахмане» говорится:

«Стихи *гаятри*, как призывающие и жертвенные стихи Швиштакрита, должен применять тот, который желает блеска и великолепия; *гаятри* — это блеск и великолепие; блестящим и великолепным становится тот, кто, зная это, применяет стихи

[124] I, 13, 4.
[125] II, 8, 3.
[126] I, 3, 7.
[127] I, 4, 2.
[128] I, 2, 1.

гаятри. Стихи *ушних* должен применять тот, кто желает жить; *ушних* — это жизнь; тот живет все свои дни, кто, зная это, применяет стихи *ушних.* Стихи *ануштубх* должен применять тот, кто желает попасть на небо... Стихи *брихати* должен применять тот, кто желает процветания и славы; из всех размеров *брихати* означает процветание и славу; поистине процветания и славы достигает тот, кто, зная это, пользуется стихами *брихати.* Стихи *панкти* должен применять тот, кто желает принести жертву... Стихи *триштубх* должен применять тот, кто желает приобрести силу. *Триштубх* — это сила, мощь и могущество; обладающим силой, мощью и могуществом становится тот, кто, зная это, применяет стихи *триштубх.* Стихи *джагати* должен применять тот, кто желает получить скот; скот связан с *джагати*; тот становится собственником скота, кто, зная это, применяет стихи *джагати.* Стихи *вирадж* должен применять тот, кто желает получить достойную пищу; *вирадж* — это пища; поэтому тот, кто имеет больше всех пищи, обладает наибольшей славой в мире; вот почему *вирадж* имеет такое имя (славный)» [129].

В ведической литературе можно легко найти еще много подобных мест. Но вовсе не обязательно их приводить. Ясно то, что *чханды*, как и *вак* и *саман*, предназначались для исполнения какого-нибудь желания, какой бы ни была произвольной в этих позднейших спекуляциях связь между той или иной *чхандой* и конкретным желанием, для исполнения которого она предназначалась. То есть чханды также представлялись обладающими магическим действием. Так что наша сцена с поющими собаками не очень далеко отходит от действительного смысла вед в том, что песня специально предназначается для исполнения желания.

18. Песня в «Ригведе»

То, что сцена с поющими собаками из «Чандогья упанишады» строго следует первоначальному смыслу вед, что, другими словами, сцена, разыгрываемая перед Бакой Дальбхьей, предназначалась для того, чтобы показать мудрость древних ведических мудрецов, еще раз подтверждается при анализе роли песен в «Ригведе».

В шестой мандале «Ригведы» мы находим следующее обращение к Индре:

«Займи же место с нами в *гане* и пой, чтобы мы могли добыть пищу, — мы, которые поем» [130].

[129] Keith, RVB, 110.
[130] VI, 40, 1.

«*Гана*» означает «группа», и в следующей главе мы увидим, что это означает специфический коллектив, характерный для родового общества. Так что поэты ранних вед, сами жившие в ганах, нуждались в пище. Для того чтобы добыть ее, однако, они пели коллективно песню. И они просили Индру присоединиться к хору. В этом-то и заключается самое примечательное, так как это именно то, что делали и говорили поющие собаки в «Чандогья упанишаде»: «annam no bhagavān agayatu aš nayam va iti».

По общему признанию, наиболее древний слой «Ригведы» включает первую — седьмую мандалы. Как и следовало ожидать, мы обнаруживаем, что мысль о песне ради пищи неоднократно встречается в этих частях. Ниже следуют несколько примеров: «(О Агни!) *С этими песнями ты принеси богатство вместе с пищей;* мы же будем служить тебе нашу службу» [131].

«Что Индра вдохновлял и исполнял *желания ангирасов, выражено в песнях ради пищи*» [132].

«Посредством яджни желающие провидцы песнями получали коров от дающего воду (Индры); сидя вместе, дружными напевами они получали богатство, желая защитить коров хвалами, обращенными к Индре» [133].

«Певцы обходят вокруг тебя (Индра), говоря о пище во все времена года; они поют, подобно поющим *саму*, размерами *гаятри* и *тришт убх* и услаждают слушающего» [134].

«Агни многое увеличил после спетых песен» [135].

«Агни Вайшванару, представленного таким в уме, мы вызываем песнями во время *яджни*, желая пищи и богатства. Он щедр, на колеснице он приходит в места яджни» [136].

И так далее. Можно привести многие другие подобные отрывки из древнейшего слоя «Ригведы». Во всех этих отрывках мы находим, что песня неизменно исполняется группой и предназначена для достижения, по существу, материального желания — обычно желания получить пищу.

Интересно отметить, что, несмотря на все изменения, имевшие место в жизни ведических народов во время длительного периода, отделяющего ранний слой «Ригведы» от позднейшего наслоения, мысль о песне ради пищи не исчезает. По-видимому, память о магическом действии песен дошла до поэтов позднейшего времени, и они старались вторить ей, хотя иногда с изменениями, характерными для их времени.

[131] II, 6, 2.
[132] II, 20, 5.
[133] II, 21, 5.
[134] II, 43, 1.
[135] III, 5, 2.
[136] III, 26, 1.

Ниже следует несколько примеров из позднейших наслоений «Ригведы».

«Жертва *хавих* помещена на траву *куша,* и *песни заставляют вас* (Ашвинов) *прийти к нам с пищей* согласно нашему желанию» [137].

«Более того, о Ашвины, *дающие дождь, песня вашего сияющего тела питает нас* в доме, осыпанном этой травой *куша*; она дает нам дождь и радует человека вашими дарами, когда корова дает молоко» [138].

«О Маруты, это вам хвала; эта песня пришла к нам, кто уважает и смягчает вас (к милосердию), чтобы мы могли знать пищу как добычу победы, что служит для (питания) тела» [139].

Этот последний гимн четыре раза встречается в первой *мандале* «Ригведы». Очевидно, ему придавалось большое значение. Разумеется, мы находим, что здесь мотив древней магии в значительной мере переплетается с мотивом новой молитвы. Объяснение этому, по-видимому, надо искать в том, что он является продуктом более позднего времени, то есть изменившихся социальных условий. Что, однако, важно, так это то, что мотив магии не полностью исчезает даже в самом позднем наслоении в ведических произведениях. Песня по-прежнему рассматривается как исполнитель какого-нибудь желания. Саяна в своем комментарии к цитировавшемуся последним гимну высказывается по этому поводу совершенно ясно. В хвале, обращенной к Марутам, выражается желание определенного предмета.

Что заслуживает того, чтобы быть особо отмеченным еще раз, так это совершенно материалистический характер желания. В нем ничего нет от духовных ценностей — небесного блаженства или освобождения (*мокша*). Это просто желание получить пищу, и сама пища предназначается просто для питания тела.

Очевидно, что это инстинктивный материализм, или протоматериализм первобытных народов, и даже поэты поздних вед еще не отказались от него. Мы встречаемся с тем же самым инстинктивным материализмом у поющих собак в приводившемся отрывке из упанишады. Тем, что поющие собаки придавали наивысшую ценность материальным средствам существования (они пели только о пище, еде и утолении жажды), они строго придерживались первоначального смысла вед.

В восьмой главе мы вернемся к обсуждению вопроса об инстинктивном материализме в воззрении ранних вед. Сейчас

[137] I, 117, 1.
[138] I, 181, 8.
[139] I, 165, 15; I, 166, 15; I, 167, 11; I, 168, 10.

же интересно отметить, что с точки зрения инстинктивного материализма ведическое воззрение в его первоначальной форме было удивительно сходно с воззрением локаяты.

19. Народная культура и ведическая культура

Теперь мы намерены истолковать особенность ведической культуры в ее первоначальной форме с весьма необычной точки зрения — с точки зрения народной культуры, сохранившейся поныне в нашей стране.

Мы уже ранее говорили в связи с тотемистскими пережитками, что наши отсталые народы в силу своего замедленного развития до сих пор еще во многих отношениях служат образцом верований и обычаев, бывших у древних предков ведических народов. В этом нет ничего загадочного. Эти древние предки сами были отсталыми людьми.

Мы покажем, что по этой самой или подобной причине определенные элементы нашей народной культуры могут отчасти пролить свет на ранние фазы ведической культуры, на которой, хотя и по-своему, строили свои умозрения авторы упанишад.

Мы ограничим себя вопросами поэзии и песни, так как это непосредственно относится к нашему доказательству.

Для мыслителей упанишад песня неизменно служила для исполнения желания, и певец был лишь исполнителем желаний, так как в представлении их древних предков сущность песен состояла в исполнении какого-либо желания. Мы сейчас увидим, что та же самая вера лежит в основе *вратов* Бенгалии. Это народные ритуалы, зачастую относящиеся к определенному времени года, исполняемые чаще всего крестьянами.

Мы признательны Рабиндранату Тагору за его замечательную монографию «Обеты Бенгалии»[140] (Vratas of Bengal). Мы будем широко использовать его истолкование, избегая его только в тех случаях, где его идеалистические предубеждения затемнили вопрос.

Ядром *врата* является желание[141]. Вокруг него группируются стих, загадка, песня, танец и даже красочные представления, называемые *алпанами.* Все это предназначается для того, чтобы представлять желание так, как будто оно исполнено. Как говорит Рабиндранат:

«*Врат* — это только желание. Мы видим его представленным в картинах; прислушиваемся к его отзвукам в песнях и стихах, видим его отблески в драмах и танцах; короче говоря, враты —

[140] BV (B), последующие выдержки являются свободиым переводом.
[141] Там же, 1.

это только желания, — желания в виде песни и красок, движущиеся и живущие» [142].

Все это имеет явно магический характер. То есть было бы ошибкой придавать этому религиозное значение. Рабиндранат [143] неоднократно повторяет, что *враты* не являются ни молитвами, ни жертвоприношениями. Настроение, которым проникнуто исполнение врата, является в существе своем активным. Это не настроение поверженности перед богами и вымаливания у них милости. Это скорее настроение исполнения желания посредством определенных действий. Понятие другого мира или небесного царства, в сущности, чуждо *вратам*. Разумеется, некоторые из *вратов*, как мы их сейчас находим, являются лишь религиозной мешаниной. Но, как подчеркивает Рабиндранат, они являются либо хитроумными уловками недавнего происхождения, либо лишь их контаминациями позднейших идей [144]. В любом случае это не подлинные враты. Действительно подлинные враты, как он поэтически выражается, «созвучны музыке земли» [145].

Одним из элементов *врата* является то, что он должен исполняться коллективно, несколькими людьми, имеющими общее желание. Желание индивида и действия, предназначенные для его исполнения, не могут быть *вратом*. Они становятся *вратом* только тогда, когда несколько людей объединяют усилия с общей целью.

«Индивид может исполнять танец, но не драму. Точно так же индивид может молиться и приносить жертву, но не исполнять *врат*. И молитва и врат предназначены для исполнения желания. Однако первая совершается в одиночку и достигает кульминационной точки в мольбе об исполнении желания; второй по самой своей сущности является коллективным и завершается фактическим исполнением желания» [146].

Бенгальские крестьяне исполняют «васудхара врата» [147]. Именно во время засухи в середине лета они описывают в стихах *врат*. «Ганг спадает, а небо — лишь груда пепла». Естественно, *врат* предназначен для исполнения желания, чтобы полил дождь и было изобилие воды. Крестьяне поют; они поют о ливне и в своей песне видят опаленную землю затопленной водой и весело купающихся детей. Они также действуют — они создают дождь. Они вешают на дерево кувшин, наполняют его водой и проделывают в нем отверстия. Кувшин — это облако.

[142] BV(B), 58.
[143] Там же, 11.
[144] Там же, 7.
[145] Там же.
[146] Там же, 11.
[147] Там же, 57.

Из него капает вода — это дождь. Таким образом, они разыгрывают в фантазии осуществление желаемой реальности.

Мы ограничимся той ролью, какую играют песни в этих ритуалах.

Вопрос стоит так: действительно ли песни в этом «васудхара врата» — песни, в которых желание, чтобы пошел дождь, представляется так, как будто оно на самом деле исполнено, — создают дождь? Очевидно, нет. И тем не менее эти песни не бесполезны. Ибо засуха в середине лета длительна и ужасна; это, несомненно, самое жестокое испытание в жизни наших крестьян. И вид дождя, который им представляется в песнях — земля, затопленная водой, и весело купающиеся дети, — хотя и не является «материальной реальностью», определенно является «психологической реальностью»[148]. То есть песни подбадривают крестьян и побуждают их побороть чувство беспомощности перед враждебной природой. Так, магия, будучи иллюзорной процедурой, является вспомогательным средством к реальной процедуре.

Древние предки ведических народов также пели песни. И эти песни предназначались для исполнения их желаний. И это помогало им выжить: песни спасали богов от голода и вымирания, *чханды* давали им защиту. Так что когда собаки в нашем отрывке из упанишады были голодны, подобно этим древним богам, они нуждались в песне. Это была песня ради пищи. Их поведение поэтому не очень сильно отличалось от поведения бенгальских крестьян, которые до сих пор еще исполняют «васудхара» и другие *враты*.

Конечно, эти крестьяне не являются первобытными людьми. Каким образом этот элемент первобытного до сих пор еще сохраняется в их культурной жизни в качестве живой силы, естественно, является сложным вопросом. Мы поставим его в следующей главе. Сейчас же мы можем отметить один примечательный момент, к которому мы уже подошли. Традиция локаяты неожиданно может пролить свет на темные места в ведической традиции. Ибо, как мы видели, локаята означала верования и идеи народа, грубой толпы, как его презрительно называл Шанкара. Короче говоря, это было иным названием народной культуры.

Но локаята также означает посюстороннее воззрение — протоматериализм, как мы его назвали. И замечательно поступил Рабиндранат Тагор, что обратил наше внимание на то, что и с этой точки зрения песни ранних вед сходны с песнями *врата*. *Враты*, как он правильно говорит, не могли произойти от вед. Те и другие были аспектами различных культур. По-

[148] Это терминология Фрейда, хотя сам Фрейд (см. «Тотем и табу») был далек от материалистического толкования первобытной магии.

этому он отнес *враты* к праарийцам. И тем не менее песни *врата* удивительно сходны с ведическими песнями:

«Миром, в котором были заинтересованы и арийцы и праарийцы, была эта земля, на которой они действительно были рождены. Желания тех и других состояли в том, чтобы на этой самой земле иметь богатство, урожай, удачу, здоровье, долголетие и другие по своей сущности посюсторонние объекты. Это явствует из природы желаний, лежащих в основе песен и тех и других» [149].

Как объяснить это удивительное сходство? Рабиндранат фактически предлагает метод, каким можно найти ответ на этот вопрос. Ибо он действительно предлагает толковать крестьянские *враты*, основываясь на том, что известно об американских аборигенах [150]. Если этот метод пригоден и если, кроме того, сходные черты у песен *вратов* и песен ранних вед действительно существенны, то отсюда следует очевидный вывод, что мы можем попытаться понять то, что неясно в последних, также в свете того, что известно из сравнительной антропологии. К сожалению, сам Рабиндранат не предвидел всех выводов из сказанного им. Тем не менее мы можем близко придерживаться его трактовки вопроса, ибо из его наблюдений можно извлечь и другие интересные положения.

Как древни *враты*? Согласно Рабиндранату, они древни, фактически очень древни — определенно более древни, чем пураны [151], и, может быть, даже более древни, чем веды [152]. Но *враты* отличаются от вед, несмотря на все общие черты, которые мы можем в них отметить. Желания, скрывающиеся за ведическими песнями, были *типично мужскими*, в то время как желания, скрывающиеся за песнями *вратов*, являются типично женскими.

«Желания мужчины и желания женщины — ведические ритуалы были мужскими, *враты* были женскими — в этом состоит все разница между ними» [153].

Это важно. Однако между ведами и вратами существует и другое различие, которое, хотя оно и в равной мере важно, не было подчеркнуто автором. Оба этих обряда предназначались для исполнения определенных желаний — желаний изобилия и уверенности; однако подразумевавшиеся объекты, которые должны были их исполнить, не являются одинаковыми по своей природе.

Ведические певцы мечтали о скоте и его увеличении.

«Главным средством существования ведических индийцев было скотоводство. Их огромным желанием было обладать

[149] Tagore, op. cit., 6.
[150] Там же, 21 и далее.
[151] Там же, 6.
[152] Там же, 9.
[153] Там же, 6.

большими стадами; и в многочисленных молитвах о защите, здоровье и благоденствии почти всегда первым упоминается скот»[154].

Женщины же, исполняющие *враты* в наших деревнях, прежде всего заинтересованы в урожае. И действительно, огромное большинство вратов прямо или косвенно основано на желании успеха в земледельческих работах. В жизни ведических народов — и, следовательно, также и в песнях и ритуалах — земледелие в противоположность этому имело лишь второстепенное значение. «Во времена этих гимнов земледелие пока еще играло лишь небольшую роль»[155]. Потому, предполагая, что враты имеют праарийское происхождение, мы можем сделать вывод, что культура этих праарийцев в своей основе характеризовалась земледельческими элементами, что было делом женщин.

Имело ли скотоводческое хозяйство ведических народов какое-либо отношение к их типично мужским идеям? Имело ли земледельческое хозяйство праарийских народов какое-либо отношение к их ясно выраженным женским идеям? Подробнее мы скажем об этом ниже. Сейчас же мы можем вспомнить о том, что мы встретились с тем же самым коренным отличием при рассмотрении в предыдущей главе идей вамачары: сексуальный характер ритуалов локаятиков носил патриархально-земледельческий характер, в то время как в ведической литературе он относился к скотоводческо-патриархальному контексту.

20. Резюме

Резюмируем: поющие собаки столь же мало были реально существовавшими собаками, сколько их представление действительно было сатирой на ведических жрецов. Это были просто первобытные люди, и их магические действия предназначались для того, чтобы передать знание об исполнении вед определенному лицу, именовавшемуся Бакой Дальбхьей.

Так, в «Чандогья упанишаде» говорится:

«Бака Дальбхья знал это. Он стал певцом удгитхи у народа наймиши. Он пел им об их желаниях»[156].

Мы, конечно, не знаем, дала ли ему эту мудрость сцена с поющими собаками, свидетелем которой ему пришлось быть. Возможно, что это так. Ибо подразумевавшееся знание касалось пения о желаниях. И Бака Дальбхья был свидетелем именно этого.

[154] Macdonell, HSL, 166.
[155] Winternitz, HIL, I, 64.
[156] I, 2, 13.

Вот каким образом мы старались объяснить в общих чертах явно непонятное место в «Чандогья упанишаде». Мы старались показать, что то, что выступает неясным в нашей древней литературе, возможно, является пережитком очень древней веры и поэтому может быть, вероятно, понято в свете того, что уже известно вообще о сохранившихся первобытных народах. Общий принцип, на котором основывается это положение, состоит в том, что эти общины сохранившихся первобытных народов «отражают духовное поведение наших предков тысячелетия назад» [157].

21. Общий принцип

Этот принцип впервые научно был сформулирован Морганом. Он провел бо́льшую часть своей жизни среди американских аборигенов. Исследование им их жизни «является трудом пионера в области антропологии и шедевром в своем роде» [158]. И именно на основе этого труда он воссоздал «в главных чертах эту доисторическую основу нашей писаной истории» [159].

Он заметил, что не все первобытные народы находятся на одной ступени социального развития.

«Так как является несомненным, что часть человеческого рода находится в состоянии дикости, другая часть в состоянии варварства и еще одна часть в состоянии цивилизации, то, повидимому, в равной степени несомненно то, что эти три различных состояния связаны друг с другом *как естественной, так и необходимой последовательностью прогресса.* Более того, то, что эта последовательность верна исторически для всего человеческого рода вплоть до того состояния, которое достигнуто соответственно каждой ветвью рода, доказывается как вероятное теми условиями, в которых происходит всякий прогресс, а также известным нам прохождением некоторых ветвей человеческого рода через два или большее число этих состояний» [160].

Следовательно:

«Далекие предки арийских народов, как можно предполагать, претерпели нечто подобное тому, что претерпевают сейчас племена, находящиеся на ступенях варварства и дикости. Хотя жизнь этих народов включает все сведения, необходимые для того, чтобы проиллюстрировать периоды цивилизации, как древней, так и современной, а также цивилизации позднего периода варварства, их предшествующий опыт должен выводиться главным образом из прослеживаемой связи между

[157] *Morgan*, AS epigraph.
[158] Thomson, SAGS, I, 87.
[159] Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1949, стр. 5.
[160] Morgan, AS, 3. (Курсив мой. — *Д. Ч.*)

элементами существующих у них институтов и нововведений и сходными элементами, сохранившимися поныне в институтах и нововведениях племен, находящихся сейчас на ступенях дикости и варварства» [161].

И Морган делает вывод:

«При изучении условий жизни племен и народов в эти несколько этнических периодов мы имеем дело, по существу, с древней историей и условиями жизни наших собственных далеких предков» [162].

Морган доказывал это в 1877 году. С тех пор в области археологии произошел огромный прогресс, открывший много возможностей для воссоздания доисторических основ писаной истории. Однако этот прогресс не преуменьшает важности положений Моргана.

Археология имеет дело с материальными реликтами прошлого.

Но она ничего не говорит нам прямо о социальной организации, верованиях и идеях. Эта брешь может быть заполнена этнологией.

С того времени, когда Морган писал свой труд, в области этнологии были также собраны новые материалы, вызвавшие, как мы увидим, необходимость изменения некоторых выводов Моргана. Но его основное положение остается в силе. Однако, к сожалению, наши современные исследователи предыстории не использовали его полностью.

Томсон выступил в защиту этого сравнительного метода. Он же сделал необходимые предостережения.

Чайлд задает вопрос: должны ли мы предположить, что «...так как экономическая и материальная культура этих племен была задержана в своем развитии на той ступени, через которую европейцы прошли около десяти тысяч лет назад, их умственное развитие застыло на той же точке?»

Томсон соглашается, что на это следует дать отрицательный ответ. Но он добавляет, что «проблема этим не ограничивается».

Действительно, институты этих современных племен продолжают развиваться, но они развиваются «только в направлениях, определяющихся господствующим способом производства. В этом ключ к проблеме. Если, например, мы изучаем австралийские формы тотемизма, эгзогамии и посвящения и сравниваем их с подобными институтами в каких-либо других местах, то мы обнаруживаем, что они исключительно сложны, что указывает на длинный период развития. Но таковы все институты, характерные для примитивного охотничьего хозяйства. Иными

[161] Heid., 7—8.
[162] Там же, 18.

словами, точно так же, как приостановилось экономическое развитие этих племен, так и их культура остается неразвитой. Следовательно, если мы не можем рассчитывать на то, что найдем эти институты в той же самой форме в Европе периода палеолита, то в какой-то форме мы, вероятно, найдем их там»[163].

Кроме того, существуют вопросы об особых чертах, обусловленных внешними влияниями.

«Никогда не следует забывать, что сохраняющиеся сейчас первобытные народы известны нам только в той мере, в какой туда проникли наши торговцы, миссионеры, правительственные чиновники и этнологи. В некоторых случаях они были сразу же превращены в пролетариев, подобно племенам банту на южноамериканских золотых приисках; в других — их туземные институты были намеренно законсервированы в качестве орудия косвенного управления со стороны британских колониальных властей. Такие культуры с необходимостью должны обладать особыми чертами благодаря отрывочному характеру их контактов, — чертами, которые могут быть объяснены лишь после методического анализа последствий капиталистической эксплуатации»[164].

И Томсон делает вывод:

«С этими оговорками сравнительный метод является инструментом, которым мы можем и должны воспользоваться, если мы намерены добиться успеха в нашем предмете»[165].

Моргана считают устаревшим и поэтому отвергают. Но нам не обязательно входить в рассмотрение общего вопроса о том, в какой мере его положения все еще остаются в силе. Томсон уже обсудил этот вопрос и фактически с большей компетенцией, чем кто-нибудь иной из известных исследователей. Он также указал, как и какие выводы Моргана нуждаются в исправлении в связи с теми данными, которые были собраны в процессе последующей работы по антропологии. Поэтому для читателей может быть полезно, раньше чем положиться исключительно на критиков Моргана, проштудировать критику их Томсоном.

Однако мы можем здесь сделать одно специальное замечание относительно ответа Томсона критикам Моргана. Их критика не всегда основана на объективных свидетельствах. Зачастую она является чем-то большим. Это общее сопротивление нашего академического мира тем данным, которые были получены Морганом.

Ибо точно так же, как современный ученый, изучающий первобытные народы, является всего лишь цивилизованным чело-

[163] Thomson, SAGS, I, 34—35.
[164] Там же, I, 35—36.
[165] Там же, I, 36.

веком, так и «историк прошлого является гражданином настоящего» [166]. То есть идеи, верования и ценности современного общества, весьма возможно, глубоко влияют на взгляды и ученого и историка, хотя и не обязательно он это осознает. Следовательно, не только первобытный взгляд на жизнь зависел от первобытного общества, но и наш взгляд на первобытную жизнь определенно может зависеть от нашего общества. Мы живем в условиях частной собственности, мы имеем свои моральные ценности, и мы привыкли к наследованию только по мужской линии. Пропитанные, как и наше мировоззрение, всем этим насквозь, мы часто склонны видеть все это даже там, где в действительности этого нет.

Поэтому пресловутая объективность социальных ученых и историков, взятая в абсолютном смысле, является лишь иллюзией. Это не означает, что не может быть той или иной степени объективности. Но эта степень объективности зависит от способности критиковать свои собственные односторонности. Так что поборник статус-кво имеет меньше возможностей к пониманию первобытных народов или же условий жизни наших собственных далеких предков по сравнению, например, с социалистом, который является критиком статус-кво.

Это напоминает нам то, что Маркс называл «какой-то слепотой суждения» [167].

«Даже самые выдающиеся умы принципиально вследствие какой-то «слепоты суждения» не замечают вещей, находящихся у них под носом. А потом начинают удивляться тому, что всюду обнаруживаются еще следы тех самых явлений, которых раньше не замечали. Первая реакция против французской революции и связанного с нею просветительного движения, естественно, состояла в том, чтобы видеть все в средневековом, романтическом свете, и даже такие люди, как Гримм, не свободны от этого. Вторая же реакция — и *она соответствует социалистическому направлению,* хотя эти ученые и не подозревают о своей связи с ним, — *заключается в том, чтобы заглянуть за средневековье, в первобытную эпоху каждого народа.* И тут-то они, к своему изумлению, *в самом древнем находят самое новое,* вплоть до поборников равенства, идущих так далеко, что это привело бы в ужас самого Прудона.

До какой степени все мы бываем связаны этой «слепотой суждения»: как раз на моей родине, на *Гунерюкене,* древнегерманская система продолжала существовать вплоть до *последних* лет. Я вспоминаю теперь, что мой отец, как адвокат, рассказывал мне об этом! Другое доказательство: подобно тому как

[166] **Thomson, AA, 2.**

[167] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, М., 1947, стр. 200—201.

геологи, даже лучшие, вроде Кювье, истолковывали некоторые факты совершенно превратно, так и филологи такого калибра, как Гримм, *переводили* неверно самые простые латинские фразы, потому что находились под влиянием Мезера и т. д. (который, помнится, восхищается тем, что у немцев никогда не существовало «свободы», но зато «воздух делает крепостным»). Например, известное место у Тацита: arva per annos mutant et *superest ager»,* что означает: «они меняют (по жребию, откуда *sortes* во всех позднейших варварских «Правдах») поля (arva), и, кроме того, остается общинная земля (ager в противоположность arva как ager publicus)», Гримм и др. переводят: «они возделывают каждый год новые поля, и все же остается еще (невозделанная) земля!»

В ходе нашего исследования мы еще неоднократно будем иметь случай убедиться в глубоком значении того, что Маркс подразумевал под нахождением в самом древнем самого нового. Но в данный момент остановимся лишь на слепоте суждения. Мы найдем массу примеров также и этого в современных трудах о нашей древней культуре. Здесь же мы можем упомянуть лишь несколько интересных примеров.

В «Махабхарате»[168] описывается народ, называемый вахиками, о котором там говорится:

«Потому их наследниками становятся сыновья их сестер, а не их собственные сыновья».

Здесь мы, очевидно, имеем дело с указанием на косвенное наследование по материнской линии, примерами чего являются ирокезы и кхаси. Но средневековый комментатор Нилакантха объясняет это следующим образом.

«Так как их дети рождаются в чреве их сестер, а не жен, их наследниками являются сыновья их сестер».

Нельзя, очевидно, ждать от Нилакантхи, чтобы он истолковывал это косвенное наследование по материнской линии на основе сравнительного метода. Но нам кажется, что он не должен допускать такие нелепые вымыслы и навязывать их древнему тексту. И тем не менее он так и должен был поступать, так как он пытался истолковать способ наследования, описывающийся в тексте, на основе единственного способа наследования, известного ему и принятого в его обществе: наследование может быть только от отца к сыну, и поэтому, так как у вахиков наследниками являются сыновья сестер, они также должны были так или иначе быть действительными сыновьями, хотя и рожденными в чреве сестер. То есть Нилакантха страдал слепотой суждения. Но имеют ли современные ученые, которые, очевидно, находятся в лучшем положении, чем Нилакантха, в той мере, в какой дело касается наличия этнологиче-

[168] Karnaparva, XXXIV, 119.

ских данных, большую свободу от этой слепоты суждения? К сожалению, нет. Мы можем упомянуть здесь только один пример.

В «Чандогья упанишаде»[169] мы находим деревню, называемую Ибхья-грама, деревню ибхьев. «Ибхья» означает «слон»; следовательно, «ибхья» буквально означает и «потомок слона». С точки зрения тотемизма наиболее явное значение слова состоит в том, что обитатели деревни были потомками клана слона. Люди, принадлежавшие к клану слона, были очень хорошо известны в древней Индии; мы находим упоминание об ибхьях в «Ригведе»[170], а также в древней буддийской литературе[171]. По-видимому, во времена упанишад они все еще находились на низкой ступени развития, ибо в повествовании из «Чандогья упанишады»[172] к ним относятся с презрением. То же самое чувство презрения можно найти в упоминании в пятом эдикте Ашоки[173] об ибхьях как о низкой касте.

Однако традиционные комментаторы упанишады, а также современные ученые избегают этого прямого значения слова. Шанкара[174] попытался истолковать название «ибхья» как «погонщики слонов» и при этом проявил значительную изобретательность в грамматике. Нам понятны его трудности. Понятие тотемизма не было ему известно. Однако неизменное ложное истолкование названия, которое мы встречаем в работах современных ученых, не может быть понято иначе, как случаи того, что мы стараемся охарактеризовать как «слепоту суждения». Вот несколько примеров. Гелднер[175] понял это слово как означающее вассалов, достаточно богатых, чтобы содержать слонов; Радхакришнан[176] вслед за ним перевел ибхья-грама как «деревня обладателей слонов». Юм[177] совсем опустил значение «слон» и истолковал ибхья-грама просто как «деревня богатого человека».

Вот как неправильно понимаются древние тексты, если они интерпретируются с точки зрения наших современных представлений и понятий. Поэтому правильным методом было бы попытаться истолковать это в свете того, что уже известно вообще о сохранившихся ныне первобытных народах.

Только таким образом мы можем надеяться воссоздать историю нашего прошлого.

[169] I, 10, 1.
[170] I, 65, 7.
[171] «Ambattha Satta».
[172] I, 10.
[173] Kosambi, ISIH, 102.
[174] On Ch., Up., I, 10, 1.
[175] Kosambi, ISIH, 102.
[176] PU, 353.
[177] TPU, 186.

Глава III

ГАНАПАТИ

ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ ПЛЕМЕННОГО СТРОЯ

Система локаята, как об этом говорит само название, являлась мировоззрением народа. Поэтому логично начать с рассмотрения истории индийского народа. Чтобы исследование было успешным, необходимо принять во внимание два фактора: неравномерное развитие и пережитки племенного строя.

«Племена, занесенные в списки, составляют значительную часть всего населения Индии. Согласно переписи 1951 года, в них насчитывается 19 млн. 100 тыс. человек. Из каждой тысячи индийцев 54 человека принадлежат к племенной общине» [1].

Вот еще одна цитата.

«Племена живут на различных уровнях экономического развития — от собирания диких плодов и злаков, охоты и подсечного земледелия, как промежуточной ступени, до оседлого плужного земледелия. Племена бирхор, коруа и горные марии живут за счет собирательства и охоты. Байга, паури (горные) бхуияня, джуанги и кутиа кандхи занимаются подсечным земледелием. Мунда, санталы и ораон обеспечивают свое существование в первую очередь постоянным плужным земледелием. Наги развили систему террасного земледелия с тщательно налаженной ирригацией посредством акведуков.

Имеется также широкий диапазон различий между племенами в отношении их социальной организации. Матриархальные племена гаро и кхаси сосуществуют с патриархальными племенами мунда, санталами и другими племенами Индии. Люди некоторых племен, таких, как онг, ходят, по сути дела, голыми, тогда как люди из племен бхуияня и гонды носят обычную одежду» [2].

[1] A, 99.
[2] A, 24—25.

Это означает неравномерность развития. Вот почему одним из основных положений, которое мы намерены подвергнуть обсуждению в этой главе, является положение о том, что неравномерность развития — весьма важная черта социальной истории Индии со времен далекой древности. Индия была свидетелем расцвета государственности в долине Инда по крайней мере пять тысяч лет тому назад. Это государство, по-видимому, возникло на развалинах племенной организации, хотя нашим историкам предстоит еще много поработать, чтобы ответить нам точно, как проходил этот процесс. Вместе с тем племена продолжали существовать наряду с ранними государствами, точно так же, как они сосуществовали на протяжении всей индийской истории и как продолжают сосуществовать даже и теперь. Конечно, мы не можем надеяться на то, что поймем историю индийского народа, если исключим из рассмотрения племена. Наши историки, к сожалению, зачастую пренебрегают анализом племени.

Гуха, один из наших выдающихся современных антропологов, касаясь вопроса об индийских племенах, сказал: «Не может быть сомнения, что индийская цивилизация в ее нынешнем виде обогатилась многими особенностями, полученными от них» [3]. Как мы увидим, такие особенности, кроме того, являлись обычно остатками племенного прошлого самых цивилизованных народов [4]. Это значит, что отнюдь не всегда их следует считать заимствованными и усвоенными от соседних племен, как склонны думать наши ученые [5].

Здесь мы подходим ко второму пункту, подлежащему обсуждению в данной главе. Мы собираемся показать, что в силу ряда причин, нуждающихся в тщательном исследовании, элементы племенного строя всегда сохранялись в социальной структуре и, следовательно, в верованиях и идеях масс индийцев, даже тех, которые уже прошли стадию племенного строя. Итак, мы не можем игнорировать пережитки племенного строя и при этом еще надеяться на то, что нам удастся понять историю индийской культуры. К несчастью, однако, наши историки не уделяли достаточного внимания вопросу о пережитках племенного строя [6].

[3] Там же, 38.

[4] Гипотеза о поглощении, рассмотренная нами в разделе 12 главы II, имеет тенденцию пройти мимо того обстоятельства, что даже так называемые передовые арии были в прошлом аборигенами.

[5] Sen, BS (B), Intro: этот свободный обмен идеями и верованиями является свидетельством милости бога.

[6] См. K o s a m b i, ISIH, 20—31.

1. При чем здесь Ганапати?

Существует много трудностей, которые препятствуют непосредственному рассмотрению вопросов, касающихся социальной истории Индии, в особенности древней Индии. Как хорошо известно, мы располагаем многочисленными данными относительно религии и мифологии, но едва ли у нас достаточно данных о собственно социальной истории. Поэтому мы предлагаем начать с другого конца. Если верно, что религиозные идеи в конечном итоге обусловлены конкретными материальными факторами, то перед нами открывается возможность найти некоторые из этих материальных факторов посредством рассмотрения религиозных идей, в которых они отражаются [7]. По словам Маркса, «минувшая действительность находит свое отражение в фантастических образах мифологии» [8]. Поэтому для того, чтобы понять древнюю действительность, мы можем обратиться и к фантастическим образам мифологии.

Начнем с истории о рождении бога. Поскольку мы интересуемся прежде всего проблемой системы локаята, то есть мировоззрения народа, мы должны выбрать бога, чье имя особенно связано с народом страны. Это — Ганапати, что значит божество народа [9].

Имеется много причин, в силу которых мы выбрали историю Ганапати. Она в какой-то мере познакомит нас с племенами древней Индии и прольет свет на вопрос о том, каким образом на развалинах племенной организации могло появиться здесь государство. Далее, она небезынтересна и с философской точки зрения, ибо Ганапати не всегда был богом — по крайней мере богом в современном значении этого слова — и не всегда древние создатели мифов и законодатели смотрели на него благосклонно. Богом он стал лишь в конечном итоге, а процесс, который возвысил его до положения бога, представлял собой только идеологическое отражение процесса, вызвавшего к жизни государственную власть и отношения между людьми, основанные на частном владении собственностью. Грубо говоря, как государственная власть возникла на развалинах доклассового первобытного коммунизма, так и спиритуалистические идеи возникли в человеческом сознании на обломках первобытной доспиритуалистической идеологии. И в самом деле, существование Ганапати приводит нас к предположению, что по своему характеру доспиритуалистическая идеология была материалистической или по крайней мере протоматериалистической, то есть локаятой в том смысле, в каком мы ее трактуем.

[7] Thomson, AA, 38.

[8] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1952, стр. 244.

[9] Gupta, SS (B), 144.

Но Ганапати — это не единственный бог нашего пантеона. Поэтому если процесс возникновения спиритуалистических ценностей, как мы пытаемся истолковать их, имеет под собой основания, то он должен в общих чертах объяснить также историю рождения других богов.

Это соответствует истине. Поэтому вместо Ганапати мы могли бы проследить историю некоторых других богов, таких, как Шива или Кришна, или даже историю древнего ведического бога Брихаспати, с чьим именем наша традиция всегда связывала существование материалистического взгляда в древней Индии, какими бы замысловатыми ни были позднейшие мифы, которыми пытались завуалировать своеобразие этой связи.

Однако прослеживание истории Ганапати имеет много преимуществ. Наиболее многочисленные материалы касаются додеистической фазы Ганапати. Они ставят Ганапати в прямую связь с вопросом о племенной организации, ибо слово «ганапати» означало главу ганы, а слово «гана», как мы увидим, означало племенной коллектив, хотя оно часто неправильно понималось нашими современными учеными.

Кроме того, история Ганапати весьма показательна. Вследствие двусмысленности, присущей индийской мифологии, слово «ганапати» было также названием Шивы [10] и даже названием самого Брихаспати. Эту идентичность Ганапати и Брихаспати мы находим уже в таком раннем источнике, как «Ригведа» [11]. Даже в «Айтарея брахмане» [12] говорится о том, что ведическая мантра *«гананам тва»* была обращена к Брахманаспати, или Брихаспати.

В связи с этим встает интересный вопрос. Если эта версия действительно имеет под собой какие-то основания, то есть если Брихаспати действительно имеет какое-то отношение к материализму древней Индии и если, как на это указывается в ведической литературе, Ганапати и Брихаспати первоначально были эквивалентными именами, и, наконец, если имя Ганапати происходит от «гана», то разве мы не имеем права предположить, что существовала какая-то связь между первобытным, доклассовым обществом и материалистическим взглядом древности?

Во всяком случае, Ганапати, поскольку его философские взгляды разнообразны, вводит нас в область древней индийской философии.

Уилсон [13] упоминает об употреблении слова «гана» для обозначения философской или религиозной секты. Некоторое

[10] Monier-Williams, SED, 343.
[11] II, 23, I.
[12] Keith, RVB, 122.
[13] Monier-Williams, op. cit., 343.

представление о характере этой философии можно, пожалуй, получить лишь косвенно.

У Ганапати было много имен, не исключающих друг друга. Два из них — это Локабандху и Локанатха. Первое означает «друг народа», второе — «защитник народа». Наиболее примечательным является слово *лока* (народ), ибо и сама система была названа «локаята» потому, что она была распространена (*аята*) среди народа (*лока*). Поэтому связь имени Локабандху со взглядами системы локаята не может быть очень отдаленной.

Однако обзор оставшихся отрывочных положений локаяты склоняет нас к предположению, что эта система по крайней мере была тесно связана с тантризмом. Обнаруживаем ли мы каким-либо образом, что Ганапати связан с тантризмом? Да, обнаруживаем, и в действительности существует не единственный путь для доказательства этого. В тантрической литературе для обозначения Ганапати используется более пятидесяти названий. Кроме того, Анандагири в «Шанкара виджайе» [14] описывает много сект ганапатья, то есть последователей Ганапати. Нас, конечно, особенно интересует секта последователей Уччхишта Ганапати. Описание их, данное Анандагири, не очень отличается от описания последователей локаяты, которое дает Гунаратна: весьма характерной чертой тех и других был ритуальный промискуитет. И действительно, Анандагири поведал нам весьма многословно о том, что последователи Уччхишта Ганапати были всего лишь *вамачари*, то есть последователями тантры.

Эти связи Ганапати с философскими взглядами древней Индии, или, точнее говоря, с материалистическим направлением в древнеиндийской философии, могут быть косвенными и временами отдаленными. Однако они реальны. Мы, вероятно, поймем подлинное значение этих связей, если сможем воспроизвести — по крайней мере в самых общих чертах и даже в качестве опыта — необычайную историю Ганапати — Локабандху или Локанатха.

2. *Значение слова «Ганапати»*

Мифы о Ганапати очень сложны. Но буквальное значение этого имени понять довольно легко. Оно состоит из *гана* и *пати*, что вместе означает «глава или покровитель ганы». Не известно, в какой мере ему первоначально придавался строго теологический смысл. Другой эквивалент этого же самого имени, а именно Ганеша, означает *ишa*, или божество, ганы. Но Ганапати в VI в. н. э. назывался также Гананаяка и Варахамихира [15], что значит «глава собрания или общества». Кроме

[14] Ch. XVII.
[15] Br. S, XV, 15.

того, вряд ли имеется что-либо подобное нашей концепции бога в использовании имени Ганапати в «Ваджасанея санхите» или даже в «Ригведе». По мнению Моньер-Вильямса [16], в этих текстах «Ганапати» означает предводителя класса, группы или собрания людей. Еще задолго до Моньер-Вильямса Махидхара [17] в своих комментариях на «Ваджасанея санхиту» истолковывал это имя просто в смысле *гананам ганарупена палакам*, что значит «защищающий ганы, или группы». Тантрическая литература [18], используя слово «гана» просто в качестве одного из пятидесяти возможных наименований Ганапати, или Ганеши, дала основное доказательство для решения проблемы. Очевидно, на этом основании Уилсон [19] трактует слово «гана» как одно из имен Ганеши. В значении слова «гана» не содержится ничего, что говорило бы о боге.

3. Ганапати как воплощение катастрофы

Какими бы интересными ни были сами по себе имена Ганапати, не в них следует искать ключ к пониманию важнейшей его черты. Скорее она состоит в том, что отношение к Ганапати претерпело необычайное превращение. Будучи вначале нарушителем покоя в буквальном смысле этого слова, Ганапати затем стал воплощением доброй воли и успеха. История такого превращения является одновременно историей возвышения Ганапати до положения бога.

Мы привыкли думать, что Ганапати воспринимался как божество, дарующее успех. Но это — явно позднее понимание, выступающее как надстройка над старым, а согласно старому пониманию Ганапати, оно является воплощением несчастья. Это можно проследить до V в. до н. э., то есть до времени, которым датируются обычно «грихья сутры». Прежде всего следует вспомнить, что «Махабхарата», как и некоторые другие древние тексты, говорит о многих Ганапати, а не об одном. «Ганешвары, или Ганапати, и Винаяки предстают здесь... многочисленными и вездесущими» [20]. Излишне говорить, что Винаяки, упомянутые в этих текстах, — это то же самое, что и Ганапати.

В эпоху «грихья сутр» эти Ганапати или Винаяки вселяли лишь чувство страха и отвращения. Так, например, «Манава грихья сутра» сообщает:

«Человек, одержимый ими, колотит по земле, срезает траву, пишет на своем теле, видит во сне водоемы, людей с бритыми

[16] SED, 343.
[17] VS, XXIII, 19.
[18] VK (B), V, 202.
[19] Monier-Williams, SED, 343.
[20] Bhandarkar, VS, 147.

головами, верблюдов, свиней, ослов и др.; ему представляется, что он движется по воздуху и что его кто-то преследует по пятам, когда он идет» [21].

Таковы психотические симптомы, которые были, как считали в те дни, следствием одержимости злыми духами. Но Ганапати считался причиной не только этих дурных поступков. Далее текст описывает, каким образом из-за Винаяков «наследные принцы не получают царства, имея все данные для того, чтобы править. Девушки не имеют женихов, хотя они обладают всеми необходимыми качествами. Женщины не имеют детей, даже если они способны родить их. Дети других женщин умирают. Знающий учитель, призванный обучать, не имеет учеников, а в занятиях ученика бывает много перерывов и срывов. Нет удачи в торговле и земледелии».

Поскольку в те времена перечень объектов человеческого счастья был ограничен, то едва ли список бедствий мог быть более исчерпывающим. Ганапати считался воплощением зла, и такое отношение к Ганапати существовало, вероятно, долгое время. Отзвуки этого мы находим в приписываемом Яджнявалкье юридическом трактате, который появился много веков спустя после «Манава грихья сутры».

Яджнявалкья начинает с утверждения, что Винаяка был поставлен Рудрой и Брахмой во главе ган (*гананам адхипатье*), чтобы чинить всяческие препятствия.

«Человеку, одержимому Винаякой, чудится во сне, что он тонет, ему снятся люди с бритыми головами и в красной одежде, ему представляется, будто он разъезжает верхом на хищных животных, находится среди чандалов, ослов, верблюдов и др., старается спастись бегством от врагов, но, будучи не в состоянии сделать это, попадает к ним в плен. Он становится рассеянным, терпит неудачи в делах и чувствует себя подавленным без всякой причины. Наследный принц, одержимый Ганапати, не получает царства» [22].

Все остальное изложено так же, как в цитируемой «Манава грихья сутре».

Промежуточным по времени звеном между «Манава грихья сутрой» и «Яджнявалкья смрити» является «Ману смрити». Ману [23] указывал, что лица, совершающие ганаяджню, не должны допускаться к участию в траурном торжестве. Что означало слово «ганаяджня»? Согласно толкованию традиционного комментатора Говиндараджи, ганаяджня — это один из ритуалов последователей Ганапати. Однако под влиянием изменившегося отношения к Ганапати наши современные ученые усма-

[21] II, 14.
[22] I, 271 и далее. Свободный перевод.
[23] III, 164.

тривают затруднения в принятии этой прямолинейной интерпретации. Поэтому их интересует вопрос, что̀ имел Ману в виду на самом деле. Но сам Ману разделял настроения своего века. В приписываемом ему двустишии [24] Ганапати изображается как божество угнетенных классов, шудр, в противоположность Шамбху — божеству брахманов и Мадхаве — божеству кшатриев. Согласно Ману [25], шудрам надлежало носить только изношенную одежду и питаться лишь отбросами. Вот почему мы не ожидаем от него благосклонного отношения к последователям Ганапати — божества шудр. Следовательно, его презрение к ганаяджне вполне логично. Однако Катьяяна [26] еще до Ману дал нам своеобразный ключ к пониманию ганаяджни. Согласно его толкованию, ганаяджня вряд ли имела много общего с поклонением в нашем понимании этого слова; она обозначала ритуал, совершаемый коллективно братьями (*бхратринами*) и товарищами (*сакхинами*) в своей среде. Позднее эта идея коллектива предстанет перед нами более отчетливо. Пока же речь идет о раннем взгляде на Ганапати.

Именно с точки зрения раннего отношения к Ганапати, изображенного в канонической и квазиканонической литературе, можно ясно понять некоторые имена Ганапати. Вот эти имена: Вигхнакрит, Вигхнеша, Вигхнараджа, Вигхнешвара и др., что буквально означает «нарушитель покоя». Однако под влиянием более поздних идей буквальное значение этих имен часто игнорируется, и современные ученые в основном склонны усматривать в них значение божества, которое, управляя несчастьями, помогает людям преодолеть их и добиться успеха. По словам Моньер-Вильямса, «хотя Ганеша чинит препятствия, он также и устраняет их; поэтому, приступая к какому-либо делу или к написанию сочинения, к нему обращались со словами *«намо ганешая вигхнешварая»*, что значит: «поклон Ганеше, повелителю препятствий» [27].

Это, конечно, соответствует истине. Но это соответствует истине при изменившихся условиях, то есть при изменившемся отношении к Ганапати, при том отношении, которое возникло позднее. Буквальное значение слова «вигхнакрит» и других упомянутых слов — «созидатель бед». Канонические источники уже показали, что таков первоначальный смысл слова. Яджнявалкья, как мы видели, изложил это пространно: Винаяка стал предводителем ган, чтобы чинить препятствия (*карма вигхна сиддхьяртхам*). Наконец, окончательный приговор выносится «Дхармасутрой», приписываемой Баудхаяне [28]. Оказывается,

[24] VQ, 1931—1932, 475.
[25] X, 125.
[26] KSS, XXII, 11, 12.
[27] SED, 343.
[28] SBE, XIV, 254.

Ганапати просто назывался словом «вигхна», что значит «беда», «горе».

Итак, Ганапати — это беда. Мифологическая же литература заводит нас еще дальше в глубь веков — к той точке зрения, согласно которой Ганапати в прошлом был не просто нарушителем покоя, а кровожадным чудовищем.

Говорят, что у Ганапати, имеющего голову слона, остался один бивень. Этим объясняется его название Экаданта. Предполагается, что этот бивень был кроваво-красным. Тантрическая литература [29] объясняет это тем, что он запятнан кровью поверженных врагов. Но кто мог быть врагом? Один из ответов предлагается «Брахма вайварта пураной» [30], которая поведала нам волнующую историю о том, как Ганапати лишился одного из своих бивней. Это случилось во время его битвы с Парашурамом. Последний бросил в него боевой топор, сделанный отцом Ганапати, в результате чего Ганапати лишился бивня. Нельзя сказать, что Ганапати был слабее Парашурамы, ибо «Брахманда пурана» [31] добавляет, что Ганапати вполне мог отразить удар топора, но он не поступил так, поскольку для него было бы невыносимо видеть, что топор его отца бессилен».

Интересным моментом в этой истории является вопрос о природе Парашурамы. Хорошо известно, что он являлся наиболее воинствующим поборником главенства касты жрецов. Означает ли это, что главным врагом Ганапати была каста жрецов того времени? Злоба по отношению к нему, выражаемая в жреческой литературе, по-видимому, подтверждает это.

Однако не только в литературных источниках выражается ненависть к Ганапати. Гупта [32] высказал мысль, что скульптурные изображения Ганапати в виде страшного демона являются показателем раннего отношения к нему. Ранние скульптурные изображения Ганапати были различными по своему характеру.

«Однако его неприличная нагота, а также полное отсутствие на нем украшений производят впечатление, что вряд ли он еще выделяется из общей массы» [33].

Все это верно. Однако наиболее показательными являются другие изображения Ганапати, в которых открыто проявляется враждебное отношение к нему.

В Бенгалии обнаружены каменные скульптуры [34], изображающие Ганапати сидящим в позе падмасана Бхрукути Тары или распростертым под троном-лотосом Парнашабари. Тот факт,

[29] VK (B) V, 202.
[30] III, 40.
[31] Rao, EHI, I, I, 60.
[32] Gupta, SS (B), 144.
[33] Getty, G., XIX.
[34] Там же, 37—38.

что во втором случае Ганапати держит меч и щит, указывает на то, что он сдался не без сопротивления. На тибетских изделиях из бронзы [35] мы видим Ганапати поверженным у ног Махакалы. Махакала же считался богом законности и порядка.

«Китайский автор и путешественник И Цзин рассказывает, что... у входа в индийские храмы обычно стояли статуи божества... державшего суму с золотом; это божество называлось Махакалой» [36].

Говорят, что монгольский деспот Алтан Хан в угоду этому Махакале [37] повелел сжечь всех других идолов. Все это, следовательно, свидетельствует о связи культа Махакалы с аристократией и правящим классом.

Не такой уж редкостью является скульптура, на одном фрагменте которой изображен Ганапати, поверженный у ног Манджушри [38]. Бо́льшую значимость по сравнению со всеми этими изображениями имеет, вероятно, обнаруженное изображение божества, именуемого Вигхнантака [39], что буквально значит «разрушающий препятствия» или «побеждающий несчастья». Будучи повержен у его ног, Ганапати мог лишь символизировать творца несчастий. Эту точку зрения подтверждает непальская легенда:

«Пандит из Удияны совершал особые обряды на берегу реки Багмати близ Катмана, стремясь достигнуть определенной стадии совершенства, или сиддхи. Ганеша, желая отвратить благочестивого буддиста от достижения сиддхи, воздвиг на его пути к совершенству непреодолимые препятствия. Пандит, будучи не в состоянии совершить необходимые обряды, в отчаянии обратился с мольбой к буддистскому устранителю препятствий, который явился в свирепом облике Вигхнантаки, и Ганеша был побежден» [40].

Могут возразить, что Манджушри, Махакала и другие были, в конце концов, буддистскими божествами и что поэтому неприязнь буддистов к Ганапати в некоторых отношениях существенно отличалась от неприязни, выраженной авторами «Манава грихья сутры» и «Яджнявалкья смрити», представляющими индуизм. Это верно. Но это лишь указывает на то, что когда-то Ганапати был так же ненавистен буддистам, как и индуистам. Во всяком случае, в то время ему еще предстояло подняться до положения бога.

[35] Getty, 43.
[36] Getty, CNB, 161.
[37] Там же.
[38] Getty, GNB, 43.
[39] Там же.
[40] Там же.

4. *От вигхнешвары к сиддхидате*

Наиболее поразительным в эволюции Ганапати кажется то, что этот нарушитель покоя со своим бивнем, обагренным кровью, был в конце концов воспринят как божество, приносящее успех. Вигхнараджа стал *Сиддхидатой*. Ради популяризации такого превращения была создана обширная литература.

Весьма видное место было отведено Ганеше, или Ганапати, в пуранах. Большие разделы по крайней мере двух основных пуран были специально посвящены восхвалению его величия и славы. Таковы «Брахмавайварта пурана» и «Сканда пурана»[41]. В них широко использовались гиперболы. «Сканда пурана» объявила его аватарой, то есть воплощением самого бога. Другой текст, известный под названием «Ганапати таттва»[42], идет еще дальше и приравнивает его к Брахману упанишад, к всеобъемлющей спиритуалистической реальности. По крайней мере одна из упапуран и одна из малых упанишад были составлены исключительно в целях восхваления его. Мы имеем «Ганеша пурану» и «Ганапати упанишаду». Последний источник может служить хорошей иллюстрацией непомерного восхваления Ганапати. К нему обращаются с такими словами:

«В тебе представлена вселенная: земля, огонь, воздух и эфир.

Ты Брахма, ты Вишну, ты Рудра.

Ты превосходишь три тела (тримурти)»[43].

Что особенно поражает, так это рассчитанное стремление раздуть славу Ганапати. «Ганеша стотра»[44] из «Нарада пураны» заключает:

«Тот, кто перепишет это (то есть «Ганапати стотра») в восьми экземплярах и распределит экземпляры среди восьми брахманов, несомненно добьется быстрого успеха в учении по милости Ганеши».

Ганеша стал по-новому изображаться в индийских скульптурах. Его нельзя уже было видеть поверженным у ног другого. Дорогие и изящные украшения стали его атрибутами. Но, как мы сейчас увидим, такой переход к восторженному отношению к Ганеше слишком резок. Как сильно ни прославляли Ганешу, все же элементы непоследовательности в этом прославлении слишком явны. Обращая на них внимание, мы можем обнаружить, что все это являлось результатом последующего грубого примысливания.

С изумительной непоследовательностью Ганапати был объявлен богом мудрости и познания. Это было в явном про-

[41] Ganesa-Khanda.
[42] VB (B), V, 202.
[43] Getty, G., 5.
[44] «Vrihat Stotra Ratnakara».

тиворечии с тем, что до этого утверждали авторы «Манава грихья сутры» и «Яджнявалкья смрити». Ведь оба автора считали Винаяку причиной того, что ученому мужу не удается обзавестись учениками, а ученики сталкиваются со всевозможными препятствиями в занятиях. Ощущалась, естественно, необходимость в создании мифов, которые бы оправдали и объяснили то новое качество, которое с такой непоследовательностью стало приписываться Ганапати. В результате возникла версия о том, что лишь Ганапати являлся пригодным для выполнения чрезвычайно трудной задачи — записать «Махабхарату» в том виде, в каком она была составлена и продиктована Ведавьясой. Однако уже Винтерниц [45] показал, что это объяснение, обнаруженное в некоторых вариантах «Махабхараты», было дано после создания «Махабхараты», поскольку его нет в других вариантах. Это значит, что данная версия является более поздним произведением местного гения, внесенным каким-то образом в текст.

Вот другой пример. Для того чтобы обосновать утверждения о мудрости Ганапати, было необходимо приписать ему возвышенные философские рассуждения. В более позднем тексте, носящем название «Ганеша гита», Ганеша изображается обсуждающим философские вопросы. Но сам текст являлся произведением не слишком изобретательного автора, ибо он дословно повторяет текст «Шримад бхагавадгиты» с тем лишь изменением, что имя Кришны заменено именем Ганеши [46].

Ганапати существовал еще до того, как он прославился своей мудростью и познаниями. Современные ученые часто упускают из виду этот аспект и тщетно пытаются связать воедино две стороны.

«То обстоятельство, что Ганапати славился мудростью, должно, по моему мнению, объясняться тем, что его путали с Брихаспати, называемым в «Ригведе» Ганапати. Брихаспати же, несомненно, является ведическим богом мудрости и зовется мудрецом из мудрецов» [47].

Однако это не может считаться убедительным объяснением. Дело в том, что в ранней ведической литературе эпитеты мудрости были характерны не только для одного Брахманаспати. Кроме того, «Манава грихья сутра» и «Яджнявалкья смрити» определенно доказывают, что репутация Ганапати как воплощения мудрости не могла быть весьма древней. Объяснение, предложенное Моньер-Вильямсом [48], является более простым и менее убедительным. Он попытался связать мудрость божества с размером его головы: «Ганеше приписывается голова слона

[45] IRAS, XXVIII, 147 и далее.
[46] Monier-Williams, IW, 139.
[47] Bhandarkar, VS, 149.
[48] SED, 343.

для того, чтобы подчеркнуть его прозорливость». Это явно произвольное толкование. О голове Ганапати, представляющей собою голову слона, известна интересная история.

5. *Противоречащие друг другу мифы*

«Ужасный нарушитель» покоя, ставший «охранителем успеха», нуждался теперь в достойной генеалогии. Для авторов пуран сочинение Ганапати такой генеалогии оказалось трудной задачей, и мифологическая литература содержит расхождения по вопросу о рождении Ганапати. Как справедливо отмечает Фуше:

«Расхождения, существующие в этих сказаниях, даже в большей степени, чем их несообразность, оказались бы достаточными для доказательства того, что они были созданы позднее для нужд дела отнюдь не беспристрастными учеными»[49].

Такие исследователи, как Рао[50] и Кенеди[51], уже собрали эти сказания. Нет необходимости снова вдаваться в подробности. В наших целях можно ограничиться приведением одного-двух интересных примеров.

Иногда объявлялось, что Ганапати был рожден мужчиной без женщины[52] или же, наоборот, женщиной без участия мужчины[53]. Во всяком случае, такие утверждения как бы указывают на то, что его рождение было отнюдь не нормальным. Более того, имелась неясность относительно его происхождения, которую пураны не могли устранить полностью. Типичная история[54] такова: Парвати, забавляясь грязью на своем собственном теле, придала ей удивительную форму; затем она, очаровавшись этой формой, вдохнула в нее жизнь и назвала своим сыном. Другая история идет еще дальше. Парвати смешала с мазями, которыми она натирала тело, свои нечистоты; затем она отправилась к устью реки Ганг и там заставила Малини, ракшаси с головой слона, выпить это. В результате Малини зачала и родила ребенка; в конце концов этого ребенка забрала Парвати[55]. Итак, Ганапати занял свое место в святом пантеоне скорее благодаря усыновлению, чем рождению.

Даже тогда нуждалось в объяснении то обстоятельство, что Ганапати имел голову слона. Это породило новую путаницу в мифологической литературе. Согласно «Брахма вайварта

[49] Getty, G., XXI.
[50] EHI, J, I, 1 ff.
[51] HM, 353 ff.
[52] VQ, 1935, 105.
[53] Getty, G., 7.
[54] Эта история рассказывается в «Сканда пуране», «Брахма вайварта пуране» и т. п.
[55] ERE, II, 808.

пуране»[56], Ганеша вскоре после рождения, увидев Шани, потерял свою голову; Вишну же, смилостивившись над плачущей матерью, принес голову слона и посадил ее на человеческое туловище. Однако «Сканда пурана»[57] не согласна с этой версией. Согласно «Сканда пуране», Ганеша лишился головы еще до своего рождения. Демон, по имени Синдура, что буквально значит «киноварь», проник в чрево матери и полакомился головой Ганапати, когда он был еще в зародыше. Когда родился ребенок, то ему предстояло добыть себе голову. Он обезглавил Гаджасуру, демона в облике слона, и взял его голову себе. Однако не объясняется, почему ребенок отдал особое предпочтение такой ужасной на вид голове.

Наиболее искусным является натуралистическое объяснение, даваемое в южноиндийском варианте «Супрабхедагамы»[58]: однажды Шива и Парвати совокупились в позе слонов, в результате чего ребенок родился с головой слона.

Те сказания, которые связывают Ганешу с Малини, ракшасом с головой слона, или с Гаджасурой, ракшасом с головой слона, показывают, что под толстым наслоением позднейших мифов скрывается первоначальная отнесенность Ганеши к исконному источнику, то есть ракшасам и ракшаси. Другой миф — а он встречается в ряде пуран[59] — имеет в виду, вероятно, то же самое. Возглавляемая Индрой небесная аристократия была встревожена сборищем низших человеческих существ, то есть шудр и их жен, в гористой местности Соманатха, где пребывал Шива. Боги обратились к Шиве, он, однако, отказался препятствовать шудрам. Тогда боги приблизились к его жене Парвати, которая из грязи со своего собственного тела создала для уничтожения этого скопления народа повелителя несчастья. Возможно, в этом мифе отражается действительность, но отражается она, конечно, в иллюзорной форме. Как мы уже видели, Ману объявил Ганешу божеством шудр, и имеются основания предполагать[60], что у последователей Ганапати женщины и мужчины были равноправны. Поэтому Ганапати не мог быть обязанным своим рождением тому, что нужно было разогнать сборище шудр и их жен. Правда, вероятно, совсем в другом. Он, как об этом свидетельствует его имя, первоначально имел отношение к этому сборищу людей, но скорее играл роль их руководителя, а не истребителя.

Знаменательным является то, что другое имя Ганапати — это Двидехака[61], что означает «двутелый». И действительно, Гана-

[56] Там же.
[57] VK (B), V, 182—183.
[58] VQ, 1935, 105.
[59] Kennedy, op. cit., 354.
[60] Samkara Vijaya, ch. XVII.
[61] Getty G., XXIV.

пати являлся таковым. У него было два тела, два бытия, два рождения. Поэтому следует различать два существования Ганапати: раннее и позднее, мирское и священное, его существование как нарушителя покоя и как охранителя успеха. Мы более знакомы со вторым, поскольку в позднейшее время его лучше осветили.

6. *Превращение*

У нас есть возможность грубо определить границы того периода, когда имело место превращение *вигхнараджи* в *сиддхидату*. В труде Кордингтона «Древняя Индия»[62] мы находим изображение Ганапати, в котором он предстает перед нами во всей своей славе и величии. Эта скульптура относится приблизительно к 500 г. н. э. и расценивается как самая раняя из тех скульптур, где Ганапати выглядит уже по-новому. Также и Кумарасвами[63] отметил тот факт, что «в иконографии Ганеша не появляется до эпохи Гуптов» и что «изображение Ганеши появляется внезапно и притом нередко в эпоху Гуптов». Кане[64] высказал предположение, что «хорошо известные признаки Ганеши и его культ установились до V или VI в. до н. э.» Все это согласуется со свидетельством пуран, ибо, несмотря на, вероятно, более раннее возникновение пуран, ученые[65] все же показали, что в период Гуптов брахманская литература получила совершенно новую форму. Итак, мы имеем некоторое представление о том периоде, когда Ганеша, или Ганапати, возвысился до положения бога. Это время, должно быть, несколько предшествовало периоду Гуптов.

Теперь мы более критически рассмотрим некоторые другие характерные особенности Ганапати, которые могут пролить свет на вопрос о том, каким образом его стали считать богом.

Найти ответ, решить вопрос поможет то обстоятельство, что Ганеша обладал головой слона. Мы привыкли думать, что это был его первоначальный признак. Но это не так.

«Характерные черты Ганеши, описанные в средневековых трудах, а именно: голова слона, большой живот и крыса как вахана (средство передвижения) — совершенно не упомянуты в ведической литературе»[66]. Конечно, в «Дхарма сутре» Баудхаяны Винаяка упоминается как *хастимукха, вакратанду, экаданта* и *ламбодара*, то есть как обладающий такими признаками, которые были ему приписаны позднее. «Но подлинность

[62] Plate, XXXIX.
[63] BMFAB, XXVI, 30.
[64] HD, II, 215.
[65] Rhys Davids, BI, 23. Kosambi, ISIH, 138.
[66] Kane, HD, II, 213.

этой части «Дхарма сутры» Баудхаяны, как показал Кане, вызывает сомнения»[67].

С другой стороны, мы имеем ряд свидетельств того, что прежде, чем упрочилась поздняя концепция Ганапати, существовало много Ганапати, а не один. «Ваджасанея санхита»[68] употребляет это слово в форме множественного числа. «Манава грихья сутра» говорит о четырех Винаяках, а Яджнявалкья упоминает, что их много. Так же и «Махабхарата»[69] говорит о многих Ганешварах и Винаяках. Бхандаркар[70] высказал предположение, что четыре первоначальных Винаяки были с течением времени сведены к одному.

Вероятно, различные Ганапати отличались друг от друга различными признаками и также внешним видом. «Тайттирия санхита»[71] еще робко указывает на то, что по внешнему виду они походили на животных *(пашу)*. Однако тантрическая литература идет еще дальше и указывает на то, что некоторые Ганапати символизировались в образе быка, другие — в образе змеи. Из пятидесяти имен, приписываемых Ганапати в тантрической литературе[72], для нашего исследования особый интерес представляют следующее: Вришабхадвадха и Вришакетана, имеющие одно и то же значение — «бык как символ», — и Двиджихва, что означает «двуязычный», то есть «змея». Голова слона, как хорошо нам известный атрибут Ганапати, а также имена, как предполагается, различных Ганапати, являющиеся вместе с тем названием животных, указывают, что их происхождение коренится в древних тотемических верованиях.

Вопрос, является ли тот факт, что Ганапати наделен головой слона, несомненным свидетельством тотемического происхождения Ганапати, не нуждается в тщательном обсуждении. Нельзя найти другого разумного объяснения этой черты. Как справедливо отметил Фуше:

«Рассматривая териантропоморфологическое лицо наподобие Ганеши, мы легко можем дойти до его прототипа — животного; и здесь мы погружаемся в самые древние глубины суеверия, которые могут быть постигнуты нашим развитым умом, — поклонение тотему и обряды, связанные с нуждами земледелия»[73].

Однако здесь не учитывается ряд других обстоятельств. Тотемизм по своему происхождению является показателем определенной социальной организации, и если принять во внимание

[67] Kane, HR II, 214.
[68] XVI, 25.
[69] Anuśāsanaparva, cli, 26.
[70] VS, 148.
[71] IV, I, 2, 2.
[72] VK (B), V, 202.
[73] Getty, G., XVI.

все другие факторы, то он будет характерной чертой первобытного коммунизма. Если голова слона, которую имеет Ганапати, является свидетельством его тотемического происхождения, то, следовательно, его история уходит своими корнями далеко вглубь — к жизни при первобытном коммунизме. Мы сейчас увидим, что анализ значения слова «гана» подтверждает эту точку зрения.

Здесь необходимо полностью выяснить, в чем состоит разница между тотемизмом и религией. Обратимся к Томсону[74].

«Тетемизм отличается от получившей развитие религии тем, что он пользуется приказаниями, а не молитвами. Совершающие поклонение люди навязывают свою волю тотему непреодолимой силой магии, и этот принцип принудительного воздействия коллектива соответствует состоянию общества, в котором коллектив возвышается над всеми своими членами. Пока объединенные усилия всего коллектива уходят лишь на то, чтобы в какой-то степени обеспечить коллектив средствами существования, до тех пор не может иметь места экономическое и общественное неравенство, если не считать авторитета, приобретенного кем-либо в силу личных заслуг. Такое положение наблюдается еще в Австралии... Более развитые формы поклонения, характерные для того, что мы называем религией, предполагают наличие избытка продукции, создающего возможность для немногих жить трудом большинства. Вождь уже больше не выбирается, им становятся по праву наследования. К тотему уже обращаются с молитвой и умилостивлением, а сам тотем принимает облик человека и становится богом. Бог по отношению ко всему обществу занимает такое положение, какое занимает вождь по отношению к своим подчиненным... Дальнейший рост классовых привилегий еще более усложняет иерархию божественных сил, санкционирующих эти привилегии. Поскольку правящий клан распространяет свою власть, он вовлекает в орбиту своих верований тотемических богов других кланов и превращает их в своих собственных богов. Главный тотем становится богом племени или племенного союза и, наконец, богом государственного образования[74].

Мы возвратимся к вопросу о Ганапати, уже имея в виду все сказанное выше. Ганапати вызывали неприязнь у авторов таких текстов, как «Манава грихья сутра», «Ману смрити» и «Яджнявалкья смрити». За исключением того, что эти авторы были выразителями интересов властей своей эпохи, нам о них ничего больше не известно. Но племена продолжали существовать наряду с этими ранними государствами, так же как они существуют поныне. Следовательно, враждебность и неприязнь, испытываемые этими авторами к Ганапати, могут быть поняты

[74] SAGS, I, 49—50.

как отражение отношения этих государственных образований к племенам.

Однако отношение изменилось, и представители государственной власти последующего периода стали восхвалять Ганапати. Это были явно не старые Ганапати — слон, бык, змея; это был Ганапати, выбранный из множества тотемических символов и возведенный до положения бога. Авторы текстов уже больше не говорили о многих Ганапати; они лишь восхваляли Ламбодару, Экаданту и Хастимукху, а это не кто иной, как Сиддхидата, единственно известный в наше время.

Выбор одного определенного Ганапати из их первоначального множества и трансформация, которую претерпели как он сам, так и отношение к нему, не могли быть случайными. Они требуют объяснения. Единственная рабочая гипотеза, способная объяснить это, состоит в следующем: все эти моменты являлись отражением процесса, заключающегося в том, что какое-то племя, первоначально имевшее своим знаменем слона, с течением времени победоносно утвердило свое превосходство. Прежнее благоговение, испытываемое этим племенем перед своим тотемом, сохранилось, но природа его изменилась. Тотем стал богом. Прежним осталось только имя.

Если рассмотреть более детально изображения известного нам Ганапати, то можно обнаружить, что он едет на крысе. То обстоятельство, что огромный бог использует для своего передвижения простую крысу, не свидетельствует со всей очевидностью о разумном выборе средства передвижения (вахана). Однако в этом нет противоречия, ибо боги не были свободны выбирать для себя средства передвижения. Такой выбор диктовался характером символа, принадлежащего побежденному племени или роду. Это значит, что «слоны» одержали победу над «крысами»; тотем первых стал богом, тогда как тотем вторых был низведен к рабскому положению.

Возможно, все это покажется крайне предположительным. Но только потому, что наши историки до сих пор уделяли мало внимания или же совсем не уделяли внимания проблеме происхождения государств в древней Индии. Наличие государств считалось само собой разумеющимся. Иногда историки говорят совершенно определенно о племенах, государствах и родах в древней Индии, однако не всегда их работы оставляют у нас впечатление того, что историки хотят разобраться в действительном значении данных терминов. Наконец, не принимается во внимание общий исторический закон, согласно которому государства могут возникнуть лишь на руинах племенной организации. Конечно, учитывая неразработанность указанной проблемы, гипотеза о том, что Ганеша стал богом в результате установления власти «слонов» над другими племенами (в том числе над «крысами»), не может не казаться странной.

На данной стадии исторических изысканий нет возможности проследить все стороны процесса возникновения божественного характера Ганапати. Мы ограничимся двумя замечаниями. Во-первых, в нашей рабочей гипотезе нет ничего такого, что было бы невозможно по своей сущности. Во-вторых, если сравнительное изучение древней истории других народов в какой-то мере согласуется с нашим пониманием древнеиндийской истории, то тогда, вероятно, это единственно приемлемая гипотеза, которой мы можем придерживаться в нашей исследовательской работе.

Наша гипотеза не является невероятной, так как мы действительно знаем о победоносных «слонах», установивших государственную власть в древней Индии. Так, например, существовали древние Матанги, герб которых мы находим на древних клейменых монетах. По мнению Косамби[75], при рассмотрении в хронологическом порядке монет государства Косала вырисовывается история постепенного утверждения династии Матанга (слон). Едва ли можно сомневаться в том, что название Матанга было реликтом тотемического прошлого. Но было бы в высшей степени проблематично, если не явно абсурдно, утверждать, что установление Матангами государственной власти получило конкретное отражение в процессе становления Ганапати богом. Дело в том, что династия Матанга, как предполагают, существовала намного раньше того периода, в течение которого Ганапати становится богом. Мы уже видели, что, согласно имеющимся на сей день в нашем распоряжении данным, превращение Ганапати в бога произошло в период, несколько предшествующий эпохе династии Гуптов. С другой стороны, из того факта, что буддистский текст «Лалитавистара»[76] характеризовал царя Пасенади как *матанга чьюти упаннам* — «рожденный из семени слона», — вытекает, что династия Матанга предшествует даже Маурьям. Пасенади был царем Косалы во времена Будды. Следовательно, такой атрибут Ганапати, как голова слона, не мог связываться с этими Матангами. Тем не менее данные о Матангах представляются важными, поскольку они свидетельствуют о том, что, по сути дела, нет ничего невозможного в идее об установлении государственной власти в древности таким племенем, тотемом которого был слон. Кроме того, эти Матанги не были единственными «слонами», установившими государственную власть в древней Индии; эпиграфика говорит о большем. Например, главная царица Кхаравелы говорит о себе как о дочери Хастисахи, или Хастисинхи[77].

[75] ISIH, 149.
[76] JBBRAS, XXVII, 185.
[77] Barua, OBI, 57.

Мы также находим свидетельства о «крысах», или мушиках, в древней Индии. Было выдвинуто предположение, что мушики — это то же самое, что и мусикане, о которых повествуют древнегреческие авторы [78]. По крайней мере названия удивительно сходны. Если это так и если можно верить греческим авторам, то тогда напрашивается мысль о том, что во время похода Александра Македонского эти «крысы» жили общиной, типичной для племен. Греческие писатели рассказали нам об их общинной жизни [79].

Как и у «слонов» древнего времени, у этих «крыс» также было, очевидно, тотемическое прошлое. Само название свидетельствует об этом. В современной Индии крыса отнюдь не является необычным тотемом у сохранившихся племен [80]. Возможно, это справедливо и для древней Индии. Мы встречаемся с этим названием во многих источниках. Тем не менее Джаясвал [81] думал, что все они упоминают об одном народе.

«Мушики были народом Юга. «Махабхарата» упоминает о них вместе с ванаваси (обитателями лесов). Их страна не могла находиться далеко от Калинги, ибо «Натьяшастра» (приблизительно 100 г. до н. э. — 100 г. н. э.) описывает племена кошала, кочала, мошала (мушика)».

Аналогично в пуранах упоминаются стрираджья (правление женщин) и люди племени мушика областей Виндхья [82].

Все это, возможно, относилось к одному и тому же народу, как думал Джаясвал, хотя и нельзя полностью исключить возможность того, что различные племена назывались одинаковым именем. Ведь нет никакого основания считать, что крыса — тотемический символ лишь одного определенного народа.

Как бы там ни было, нам в связи с настоящим изложением представляется наиболее важным тот факт, что нигде не говорится об установлении людьми племени мушика какой-либо государственной власти. Скорее наоборот: об этом племени говорят как об одном из тех народов, которые были побеждены возникшей ранней государственностью. Поразительным при этом является то, что историю покорения людей племени мушика можно обнаружить в знаменитой надписи царя Кхаравелы государства Калинги в Хастигумпхе (слоновая пещера). Эта надпись датируется 160 годом до н. э. Джаясвал, «который работу по чтению, реставрации и интерпретации этого важного эпиграфического памятника сделал подвигом своей жизни» [83], в четвертой строке надписи обнаружил упоминание о царе Кхаравеле,

[78] Jayaswal, HP, I, 75.
[79] Там же.
[80] Risley, PI, 793; Thurston, CTSI, I, 164.
[81] JBORS, III, 442.
[82] Там же.
[83] Barua, op. cit., 3.

побеждающем мушиков: «(он) уничтожает столицу племени мушика» — таков перевод Джаясвала [84].

Тем не менее надпись Хастигумпха все еще остается неясной, несмотря на произведенные серьезные исторические изыскания. Мы, например, еще не знаем, почему вообще название надписи происходит от названия слона. Это название знаменательно, хотя, конечно, мы не можем доказывать, что поражение «крыс», о котором написано внутри слоновой пещеры, дает нам ключ к пониманию происхождения Ганапати как бога, ибо эта пещера обычно ассоциируется с джайнизмом, что исключает всякую возможность поставить ее в связь с Ганапати. Не установлено никакой связи между названием «слон» и царем Кхаравелой. Кроме того, это поражение «крыс» имело место задолго до обожествления Ганапати. Но тем не менее для нашего обсуждения полученные данные много значат. Они показывают, что, по сути дела, нет ничего невероятного в том, что в древней Индии было побеждено племя, символом которого была крыса.

Итак, в древней Индии существовали кланы, поклоняющиеся слону, и кланы, поклоняющиеся крысе. У нас есть свидетельства того, что «слоны» оказались победителями, а «крысы» — побежденными. Поэтому отнюдь не является абсурдной наша гипотеза, согласно которой знакомое нам изображение Ганеши скрывает за собой историю того, как какой-то поклоняющийся слону клан устанавливает свое господство.

Кроме того, эта гипотеза является единственно приемлемой для нашей работы, если мы согласимся извлечь уроки из исторических параллелей. Мы в первую очередь имеем в виду исследования Морэ и Дави [85] по вопросу о переходе от племени к государству в древнем Египте. История такого перехода реконструирована ими на основе данных, относящихся к тотемизму. Они показали, что история рождения государства была также историей рождения бога.

До образования двух государств — Верхнего и Нижнего Египта — Египет был разделен на множество самостоятельных номов, то есть тотемических родов и племен, живших деревнями. Различные тотемы являлись символом и знаменем этих номов. Египетские легенды хранят память о завоевании (последователями Гора) Севера Югом и о последующем образовании двух царств — Верхнего и Нижнего Египта. Морэ и Дави расшифровали легенду благодаря изучению пластинок из слоновой кости и глиняных табличек, на которых были выгравированы изображения животных в борьбе, приведшей к победе сокола. Изображенные животные являлись не чем иным, как

[84] IBORS, III, 462.
[85] FTE, 115 и далее.

тотемическими символами различных номов. Борьба между ними означала борьбу между номами. Победа сокола знаменовала собою не что иное, как победу нома, представляемого им. Главой нома, поклонявшегося соколу, был Менес, и в ряде побед, одержанных соколом над другими животными, отражались, таким образом, победы, одержанные Менесом.

Менес завоевал остальную часть долины и дельту Нила и объединил в едином государстве независимые деревни и роды. Тотемические образы рассказывают нам о том, как Менес стал царем, о переходе от племени к государству. Это была также история того, как тотем стал богом. Сокол превратился в бога Гора, бога-сокола древнего Египта. Египетские картины воспроизводят существование тесного союза между Менесом и Гором.

Эта история древнего Египта, воссозданная учеными Морэ и Дави, ясна в деталях. То, что является ясным, прольет, по-видимому, свет на то, что пока остается непонятным. История Ганапати также представляет собою историю того, как тотем стал богом, но она пока еще не совсем понятна. Но разве проведенная нами аналогия с Египтом не позволяет нам надеяться, что неясности будут устранены, если ученые станут воссоздавать историю перехода от племени к государству в древней Индии, который, должно быть, имел место в различные периоды и в различных районах? Для этого, однако, им следовало бы принять в расчет данные, относящиеся к тотемизму.

Но мы можем на время оставить в стороне вопрос о государстве и вернуться к литературе тех народов, которым еще предстояло познакомиться с государственной организацией. Мы имеем в виду веды. Как и следовало ожидать, в ведических санхитах прославляются ганы и многие Ганапати.

7. Ганы и Ганапати в ведах

Наиболее серьезные ученые[86] допускают, что индийцы раннего ведического периода были организованы в племена. Поэтому с точки зрения нашей аргументации нельзя думать, что эти индийцы питали такую же ненависть к ганам и Ганапати, как и авторы «Манава грихья сутры», «Яджнявалкья смрити» и «Ману смрити»; нельзя также думать, что им был известен бог с головой слона и все приемы его прославления. Наоборот, если гана означала племя и если ранние индийцы периода вед жили племенами, то тогда позволительно будет думать, что их поэты рассматривали гану как форму своей групповой организации и были преисполнены дружеским почтением к своему Ганапати, являющемуся главой ганы.

[86] Macdonell, HSL, 153 и далее. Winternitz, HIL, 63. Kosambi, ISIH, ch. 4.

Ведические поэты знали своего Ганапати, но им ничего не было известно о таком его атрибуте, как голова слона. Этот Ганапати не был ни Вигхнараджой, ни Сиддхидатой позднейшего времени. Примечательным является то, что эти ранние ведические поэты не воспринимали Ганапати в отрыве от конкретных ган, в которых они сами жили.

«Мы взываем к тебе, о Брахманаспати, к тебе, кто является Ганапати среди ган, провидцем *(кави)* среди провидцев, кто без меры обладает пищей, возвышается среди старших, является владыкой заклинания; приди, займи свое место, где совершаются *яджни*» [87].

Приведенная цитата взята из второй мандалы «Ригведы», то есть из древнейшей части ведической литературы. Десятая мандала относится к более позднему времени, и, как мы увидим в главе VIII, она отражает социальную действительность, отличную во многих отношениях от той, которую изображают более древние части веды. Однако следует заметить, что даже во время создания десятой мандалы любовь к ганам и почтительное отношение к их главе продолжали существовать.

«О Ганапати, займи свое место среди ган, ты назван среди провидцев чрезвычайно мудрым; ничего не совершается без тебя ни вдалеке, ни вблизи. О ты, владыка богатства, вознеси великое и разноцветное солнце» [88].

Так обращались к Индре. Есть разница между обращением к Индре как к Ганапати в десятой мандале и обращением к Брахманаспати как к Ганапати во второй мандале. Однако к этому вопросу мы вернемся только в главе VIII нашего исследования.

В самой «Ригведе» больше нигде не говорится о Ганапати. Но ганы упоминаются довольно часто: в «Ригведе» это слово вместе со своими производными встречается не менее сорока четырех раз. В большинстве случаев гана имеет отношение к групповому образу жизни марутов. В других случаях употребление слова оказывается характерным для нашего примера, поскольку оно означает групповой образ жизни самих ведических поэтов.

«О (Всебоги), пусть постоянно щедрые *(садаприна)* яджаманы, обладающие сильным оружием, желающие блага, уничтожат врагов с вашей помощью; человек добивается исполнения обоих желаний, и вот почему человек восхваляет ганы лестными стихами» [89].

«О Пушан, ты славен в других странах, вдохнови гану на поиски коров ради наших благ» [90].

[87] RV, II, 23, 1.
[88] RV, X, 112, 9.
[89] V, 44, 12.
[90] VI, 56, 5.

«Жар поднялся выше сверкающего огня, который никогда не умирает, зубы которого остры и который оберегается ганой»[91].

«О Ушас, ты, имеющая знатное происхождение и ублаготворенная лошадьми! (Мы) приближаемся к тебе ради сокровища (пищи) ганами; да распределишь ты несметное сокровище (пищу) среди нас, желающих»[92].

«О Индра, испей сомы, принесенной в жертву ради твоего удовольствия, сдержи и освободи двух лошадей, которые являются твоими друзьями; потом займи свое место среди ган и пой, дабы мы получили пищу, мы, поющие»[93].

Этот групповой образ жизни — гана — был характерным для ранней стадии племенной организации. Однако такая прямолинейная интерпретация ганы едва ли не встретит возражений. Само слово было предметом многих кривотолков и противоречащих друг другу интерпретаций. Не все кривотолки недавнего происхождения. Например, Саяна дал пять различных интерпретаций одного и того же слова в контексте пяти процитированных только что отрывков из «Ригведы»: 1) дэва-сангха — групповая организация ведических божеств, 2) манушья-сангха — групповая организация человеческих существ, 3) яджамана-гана — коллектив яджаманов, 4) сангхабхута — образование группы или коллективного органа и 5) стотри-сангха — хоровой коллектив.

Во всяком случае, слово «гана» означало коллектив или какую-то форму коллективного образа жизни. Ни один из ученых не стал бы серьезно подвергать это сомнению. Но теперь необходимо поставить другой вопрос: что мог представлять собою тот групповой образ жизни, упоминания о котором мы находим в такой древней литературе?

Когда дело касается вед и народов ведического периода, наши ученые без больших колебаний называют их племенными. Даже Джаясвал, который, как мы увидим, наиболее решительно выступал против истолкования ганы как племени, полагал, что «во времена вед индийское общество делилось на джаны, то есть племена или народы, например: *ану, яду, куру*»[94].

Также без колебаний другие ученые использовали слово «племя» при описании социальной организации индийцев ведической эпохи.

Бхандаркар высказал следующую мысль: «Рудрами названы ганы, или племена, и Ганапати, или вожди племен»[95]. Но он

[91] VIII, 23, 4.
[92] V, 79, 5.
[93] VI, 40, 1.
[94] HP, I, 11 n.
[95] VS, 104.

считает, что на мысль о Рудре ведических поэтов навели боги диких племен.

«Поскольку он представлялся скитающимся по лесам и другим пустынным местам, то поэту, возможно, явилась мысль об облачении его в шкуру, носимую в качестве одежды дикими племенами. Люди лесного племени нишада приравниваются к рудрам, что подкрепляет эту точку зрения» [96].

В итоге Бхандаркар пришел к следующему выводу относительно упоминающихся в ведической литературе ган и Ганапати:

«У Рудры были сонмы Марутов, которые назывались его ганами, а вождем этих ган был Ганапати. Значение имени Рудра, как мы видели, расширилось: это слово стало означать множество духов, обладающих чертами первоначального Рудры. Расширилось значение и имени Ганапати: оно стало означать многих вождей ган, или групп» [97].

Здесь имеется в виду, что индийцы периода вед восприняли идею ган и Ганапати от лесных племен. Но ведическая литература не дает оснований для такого предположения. Правда, в «Ригведе» слово «гана» встречается чаще всего в связи с Марутами, а Маруты тесно связаны с Рудрой. Но тем не менее во многих случаях это слово не имеет никакого отношения к Марутам. Кроме того, в самой «Ригведе» Рудра никогда не называется именем Ганапати, что не может не идти вразрез с концепцией Бхандаркара. Наоборот, только такие возвышенные божества, как Брахманаспати и, что является более знаменательным, Индра, назывались Ганапати. Короче говоря, возвеличение ган и Ганапати, имеющее место в ведической литературе, было исконным; оно не могло быть результатом какого-то заимствования у местных племен.

Мы обсуждали этот вопрос по той причине, что среди наших ученых имеется тенденция объяснять ганы и Ганапати, упоминаемые в «Ригведе», подобного рода заимствованием:

«Поскольку первоначально, — заявил Митра, — Ганеша, возможно, являлся особым божеством ган — диких арийских племен, населявших пустыни, горы и леса, — то позднее он, вероятно, был поставлен в родственную связь с Пашупати (Шанкарой) и Бхутапати (Шивой); а когда он был допущен в высший арийский пантеон, то пураны дали различные описания его происхождения, так как в них появилась необходимость. Для этих объяснений потребовались, возможно, века» [98].

Сен [99] пошел еще дальше: он заявил, что Ганапати — неарийского происхождения и арии впоследствии допустили его в собственный пантеон в угоду черни.

[96] VS, 103.
[97] Там же, 147.
[98] VQ, 1935, 105.
[99] JB (B), 64.

Эти ученые явно упускают из виду то обстоятельство, что мы, поскольку дело касается ведической литературы, располагаем очевидными и неоспоримыми свидетельствами прославления ган и многих Ганапати, какие бы взлеты и падения ни переживал Ганапати в послеведический период. В этом нет ничего загадочного. Не в пример тем, которые позднее претендовали на то, чтобы называться наследниками ведических традиций, и при этом ненавидели племенной образ жизни, народы ведической эпохи жили в племенных коллективах, ганах, и считали Ганапати своим вождем. В качестве доказательства мы можем привести ряд цитат. В «Атхарваведе» содержатся такие, например, высказывания:

«Принесение жертвы ганам, принесение жертвы великим ганам (махаганам)» [100].

«Яджня совершается хорошо и энергично, поскольку она совершается ганами, пользующимися любовью Индры и безупречными» [101]. «Он (Брихаспати), щедрый и обладающий качествами повелителя, вместе с ганами победил Ревущего Асура (Вала) посредством тактики разъединения; он вернул себе скот, который давал молоко и масло и мычал» [102].

«Пусть ганы марутов своей песней отдельно обратятся к тучам, рождающим гром, и пусть дождь каплями прольется на землю» [103].

Сходные формулы имеются и в «Ваджасанея санхите»:

«Поклон ганам и Ганапати. Поклон также *вратам* и Вратапати. Поклон заклинателям (*гритса*) и их вождям. Поклон людям, имеющим различный облик, и также *вишварупам*» [104].

«Ты — Ганапати среди ган. Мы взываем к тебе. Ты — *Прияпати* (владыка возлюбленных) среди возлюбленных *(прияпам)*. Мы взываем к тебе. Ты являешься владыкой сокровищ *(нидхипати)* среди сокровищ *(нидхинам)*. Мы взываем к тебе» [105].

Последний отрывок, несомненно, представляет собою молитву, которую пели женщины во время совершения жертвоприношения *ашвамедха*.

Слово «нидхи» представляет некоторый интерес. Моньер-Вильямс [106] показал, что оно произведено от корня *дха* («класть») и что в санхитах оно имело значение «запас», «склад», «богатства». Но возникает вопрос о владельце этого сокровища. Мифологическая и каноническая литература, отно-

[100] XIX, 22, 16.
[101] XX, 40, 2; XX, 70, 4; ср. RV, I, 6, 8.
[102] XX, 88, 5; ср. RV, IV, 50, 5.
[103] IV, 15, 4.
[104] XVI, 25.
[105] XXIII, 19; ср. RV, II, 23, I.
[106] SED, 548.

сящаяся к более позднему времени, сохранила неясные указания, согласно которым можно предположить, что эти богатства первоначально не находились в частном владении. Пураны[107] упоминают обычно семь, а иногда и восемь нидхи. Эти нидхи считались персонифицированными. Но когда мы обращаем внимание на названия, которые им действительно приписывались, то сразу обнаруживается их тотемическое происхождение. Эти названия таковы: *падма* (лотос), *махападма* (большой лотос), *шанкха* (раковина), *макара* (крокодил), *каччхапа* (черепаха) и т. п. Названия, таким образом, уводят нас к туманному прошлому, к эпохе тотемизма. И каким бы незначительным и скудным ни было богатство людей в ту эпоху, оно не могло находиться в частном владении. Эта примитивная концепция общественного богатства, нидхи, дошла и до сознания авторов более поздней канонической литературы[108]. Им было известно, что идея собственности, как она понималась в более позднее время, несовместима с такого рода богатством. Для объяснения этой архаичной концепции в соответствии со своими собственными представлениями они прибегли (как к единственной возможности) к утверждению, что нидхи — это такое богатство, на которое право собственности было уничтожено навсегда.

Вопрос о характере собственности народов древней ведической эпохи будет рассмотрен в главе VIII. Пока же можно подвести итоги вышесказанному. Ранние ведические поэты, жившие в племенных обществах, воспевали славу ганам и многим Ганапати. Однако в послеведический период выразители интересов ранней государственной власти питали неприязнь к окружавшим их племенным обществам. Этим объясняется и их презрение к ганам и Ганапати. Таким образом, наследники ведических традиций стали их предками. Это положение сохранялось в течение нескольких веков, пока какое-то победоносное племя, узурпировавшее государственную власть, не воскресило дух старой концепции Ганапати и не придало Ганапати новый блеск и великолепие. Он стал лишь формальным отражением своей старой сущности: о его прежнем существовании как главы ганы, или племени, напоминает лишь голова слона на человеческом туловище.

Но действительно ли слово «гана» означало племя?

8. Джаясвал о ганах

Наша древняя литература, начиная с «Ригведы», изобилует упоминаниями о ганах. Но только недавно, во втором десятилетии XX в., этому вопросу было уделено должное внимание

[107] SED, 548.
[108] VK (B), X, 126—127.

со стороны наших ученых. В результате появились два важных исторических исследования, а именно: «Индусское государственное устройство» Джаясвала в первую очередь и «Общинная жизнь в древней Индии» Маджумдара. Книга Маджумдара была опубликована в 1919 году. Работа Джаясвала увидела свет в 1924 году. Однако Джаясвал в введении к своей книге сообщил нам о том, что она подлежала опубликованию раньше, но крайне неприятные события помешали ей выйти в свет вовремя [109].

Даты эти знаменательны, ибо за этими работами кроется нечто большее, чем страсть к историческим изысканиям. Справедливо следующее замечание.

«Знаменитый труд Джаясвала «Индусское государственное устройство» был написан с целью опровергнуть утверждение британского правящего класса, что парламентские демократические учреждения не подходят для Индии, и показать, что в Индии уже имелись и республики и «самоуправляющиеся демократии» [110]. Сам Джаясвал с удовлетворением отметил:

«Сэр Шанкаран Наир ссылался на эту книгу в рукописи в своем «Замечании» на «Первое донесение по вопросу о конституционных реформах» правительства Индии (от 5 марта 1919 г.)» [111].

Поэтому не удивительно, что эта книга проникнута горячим стремлением обнаружить в ганах такие отдельные признаки парламентской демократии, как распределение мест в республиках, выдвижение предложений, принятие решений, кворум, повестки на заседания, голосование, учет голосов абсентеистов, баллотировка, принцип большинства, принпиц референдума, основы избирательного и гражданского права, представительство в судебных органах, республиканские законы и т. д., короче, все то, что наше национальное движение стремилось достигнуть в те дни.

Судя по тому энтузиазму, с которым книга Маджумдара была встречена нашей национальной прессой, мы можем сделать вывод о том, что ее автора вдохновляли те же самые или подобные идеи. Журнал «Модерн ревью» приветствовал ее как «решительный ответ тем, кто ныне, идя вразрез с историей, стремится доказать, что самоуправление является естественной монополией западных народов» [112].

Газета «Амрита базар патрика» выразила ликование по поводу того, что «книга явится наиболее убедительным ответом на неоднократно повторяющиеся утверждения наших англо-индийских

[109] Jayaswal, HP, pref., VI.
[110] Dange, IPCS, 3.
[111] HP, pref., VI.
[112] За март 1919 г.

друзей, что Индия совсем не подходила для эксперимента с демократическими институтами»[113].

Итак, историческое исследование стало идеологическим оружием в нашей национальной борьбе.

Мы не должны недооценивать ту важную роль, которую играло в те дни идеологическое оружие. Мы также не должны ни на минуту забывать о ценности и важности обширных материалов по древним ганам, собранных с такой тщательностью и с таким знанием дела в первую очередь Джаясвалом. Работа по сбору этих материалов — это подвиг в области исторического исследования, который может совершить только ученый, равный ему по величине.

Тем не менее все это не должно скрыть от нашего взора ограниченность его заключений, ограниченность, которая была следствием чрезвычайных обстоятельств, привлекших его внимание к ганам. Требование создать демократическое самоуправляемое государство в Индии, выдвинутое нашим национальным движением, привело этого историка к открытию таких государств в древней Индии. Он считал, что солово «гана» — это лишь технический термин, служащий для обозначения такого государства. Мы же собираемся показать, что в действительности это слово обозначало племенное общество или же, как это следует из сравнительно более поздней литературы, более или менее выродившиеся формы его. Этот вопрос важен, ибо государство и племя — это разные вещи: первое возникает только на развалинах второго.

9. Значение слова «гана»

Заглянем сначала в современные словари. Уилсон[114] отмечает такие значения этого слова: толпа, множество, отряд, племя или класс и т. д. Моньер-Вильямс[115] перечисляет такие значения: толпа, отряд, множество, количество, племя, ряд, класс (животных и неодушевленных существ), группа последователей или слуг, отряд или класс божеств низшего ранга, компания, скопление или общество людей, образованное ради достижения каких-то целей и т. д. Макдонелл[116] указывает на такие значения слова гана: сонм, множество, класс, отряд, свита, община, общество, корпорация и т. д.

Несомненно, эти современные словари продолжают традицию старых словарей. Флит прав, когда он говорит:

[113] За 20 февраля 1919 г.
[114] SD, см. GANA.
[115] SED, 343.
[116] S, см. GANA.

«Слово «гана» приводится в индийских словарях наряду со многими другими терминами прежде всего как синоним слов *самуха* и *сангхата,* передающих в качестве основной и ведущей идеи идею собирания, сосредоточения» [117].

На этом основании он утверждал, что гана означает племя. Но Томас возражал против такого толкования. В результате на страницах «Журнала Королевского Азиатского общества» [118] развернулась длительная полемика между двумя учеными. Непосредственным предметом расхождений явилось толкование двух древних надписей, относимых к V и VI вв. н. э., в которых встретились слова *малава гана стхити.* Оба, стараясь доказать правильность своей точки зрения, ссылались на авторитет индийских ученых. Флит ссылался на Бхандаркара [119], который перевел *малава гана* как «племя малава». Томас же прибег к авторитету Джаясвала. Но любопытно то, что он приписывал слову «гана» смысл, существенно отличающийся от смысла, который придавался этому слову Джаясвалом.

«Именно теперь необходимые доказательства даны Джаясвалом в его работе, на которую я сослался, а именно доказательства употребления слова «гана» в определенном политическом смысле, в смысле, который он передает словом «республика», но который может быть лучше представлен словами «правящий орган» или «сенат»; следовательно, это единственное значение, подлежащее здесь рассмотрению... Я не думаю, что в любом случае слово «гана» обозначало нечто иное, чем правящий орган племени» [120].

К сожалению, Томас не имеет ясной точки зрения по вопросу о том, каково могло быть значение правящего органа племени. Подлинное племенное общество является настолько всесторонне демократическим и эволитарным (утверждающим равенство) [121], что нельзя себе ясно представить правящий орган, выделяющийся из племени и возвышающийся над ним, если, конечно, не иметь в виду племенной совет. Во всяком случае, интерпретация ган, даваемая Джаясвалом, была иной и по крайней мере ясной и последовательной. Он пишет:

«Принимая во внимание результаты специального изучения республиканских организаций, я расхожусь во взглядах с этим видным ученым (имеется в виду Рис Дэвидс, которая, по словам Джаясвала, «была самым большим авторитетом в области буддистской литературы»), когда она называет их кланами. Имеющиеся данные не позволяют называть их кланами. Индий-

[117] JRAS, 915, 138.
[118] 1914, 413—414, 745—747; 1915, 138—140, 533—535, 802—804, etc.
[119] IA, 1913, 161.
[120] JRAS, 1915, 534—5.
[121] Morgan, AS, 66, 85—6.

ские республики VII и VI вв. до н. э.... уже давно миновали племенную стадию общественного устройства. Они были государствами, ганами и сангхами, хотя многие из них, весьма вероятно, имели национальную или племенную основу, как любое государство, древнее или современное» [122].

Поскольку Джаясвал — наиболее способный и самый последовательный представитель данной точки зрения, правильность которой мы собираемся оспаривать, мы в первую очередь будем полемизировать с ним, отстаивая при этом более старые взгляды, разделяемые учеными, не менее выдающимися, чем Флит, Моньер-Вильямс, Бхандаркар и Рис Дэвидс.

Масса материалов, собранная Джаясвалом, со всей очевидностью свидетельствует о том, что слово «гана», поскольку оно выступало для обозначения группы людей, в первую очередь означало какой-то вид немонархической и ультрадемократической организации. Исходя из этой посылки, мы не можем, однако, утверждать, что единственный вывод, к которому можно прийти на ее основании, состоит в том, что ганы — это республиканские государства. Дело в том, что и племенное общество в его чистом виде является до такой степени демократическим, что даже греческие города-государства никогда не достигали подобного уровня демократии. Однако более важными являются данные, игнорируемые Джаясвалом. Они показывают, что ганы являлись не чем иным, как племенными обществами или же, как это зафиксировано в позднейшей литературе, лишь более или менее выродившимися формами таких обществ.

В самом начале Джаясвал прибегает к данным, приводимым Панини, грамматистом, как полагают, VI в. до н. э. Джаясвал убедительно показал, что многие правила относительно слова «гана», которые мы встречаем у Панини, «оставляют человека под впечатлением того большого значения, которое придавалось современниками Панини существующим республикам» [123]. Джаясвал отмечает:

«Панини, рассматривая вопрос об образовании слова «сангха», в разделе III, 3, 86 говорит, что слово «сангха» (в противоположность регулярному образованию «сангхата», производному от корня хан) выступает в значении слова «гана» [124].

Это значит, что Панини отождествлял ганы с сангхами. Патанджали [125], комментируя работу Панини, пояснил, что сангха называется так потому, что она представляла собой один орган, единство. Следовательно, в этих замечаниях нет ничего

[122] HP, I, 49—50.
[123] Там же, I, 33.
[124] Там же, I, 27—28.
[125] On Panini, V, I, 59.

говорящего непосредственно о том, что ганы могли обозначать лишь республиканские государства. Но Джаясвал полагал, что другое грамматическое правило, цитируемое им по тексту Панини, подтверждает его точку зрения, поскольку оно подразумевает, что в некоторых из сангх, известных Панини, имелись кастовые различия. Это правило является сложным, и мы увидим, что даже из интерпретации этого правила, данной Джаясвалом, не вытекает тот вывод, к которому он приходит. Кроме того, этот вывод противоречит некоторым другим, более достоверным данным.

В этом правиле Панини[126] касался некоторых сангх, описываемых им как *аюдхадживи сангха* среди вахиков. Такими сангхами являлись, как замечают комментаторы, народы кшудрака и малава. Согласно Панини, слова, которые обозначали лиц, принадлежащих к этим сангхам, должны были иметь определенный суффикс, а именно -уа. Таким образом, для того, чтобы обозначить лицо, принадлежащее к кшудракам, соответствующее слово должно было принять этот суффикс и видоизмениться в кшудракьях. Аналогично этому лицо, принадлежащее к малавам, должно было называться малавьях. В то же время Панини сделал оговорку, что данное правило применимо только к тем словам, которые по своему смыслу являются «небрахманскими и немонархическими» (а-брахмана-раджаньят). Это привело Джаясвала к предположению, что существовали слова, которые относились к брахманам и кштариям, принадлежащим к сангхам. Иначе зачем Панини понадобилось бы делать подобного рода исключения из правила?

«Это свидетельствует о той стадии развитого, знакомого нам индийского общества, которая противостоит стадии племен»[127].

Посмотрим вначале, какие толкования данного правила давались традиционными комментаторами. Вот рассуждение Бхаттоджи.

«Почему Панини употребил в сутре слово «сангха»? Он хотел исключить, по-видимому, слово «самрат» (царь), к которому суффикс был бы неприменим, так как это слово (самрат) по своему смыслу чуждо значению слова «сангха»... Почему же встречается слово «а-брахмана»? Чтобы исключить возможность присоединения суффикса к таким именам существительным, как гопалава, если оно относится к брахману... Правило касается только особого существительного *раджанья*».

По крайней мере на основании вышеизложенного одно должно быть ясно: комментатор стремился показать, что концепция сангхи и концепция раджанья совершенно несовместимы друг с другом. Следовательно, вряд ли можно утверждать, что сангхи относились к «развитому, знакомому нам

[126] V, 3, 114.
[127] HP, I, 34.

индийскому обществу», так как в таком обществе, как правило, были кшатрии и брахманы. Да и как вообще можно думать, принимая во внимание тот факт, что Панини, каким бы точным ни был смысл его высказывания, несомненно, считал эти случаи в конце концов из ряда вон выходящими, что сангхи представляли знакомое индийское общество? Согласиться с Джаясвалом — это, по сути дела, представить себе, что в сангхи, как правило, входили брахманы и кшатрии. А это было бы как раз противоположно тому, о чем в действительности говорил Панини.

Кроме того, применение к интерпретации Джаясвала вышеприведенного правила Панини сказалось бы отрицательно на его собственном взгляде, согласно которому сангхи были скорее республиканскими, чем монархическими организациями. По Джаясвалу, это правило означало, что в сангхах имелись брахманы и кшатрии. Но в литературе грамматиков слово «кшатрия» использовалось в значении «монарх», *экараджа*. Катьяяна [128], комментируя сутру Панини, заявил: слово «кшатрияд» было употреблено в сутре для обозначения экараджи (монарха), так что значение «сангха» исключалось. С подобным доводом мы встречаемся и в комментарии Патанджали:

«Термин «кшатрияд» означает в сутре экараджат, то есть монархию. Но для чего же было употреблено это слово? Чтобы исключить значение «сангха», ибо данный суффикс не присоединялся к существительным, передающим значение «сангха» [129].

Из комментируемой сутры явствует, что для обозначения организаций с кшатриями, противополагаемых сангхам, не включающим в свой состав кшатриев, Панини употреблял слово «джанапада».

Итак, сангхи, согласно грамматистам, были несовместимы с нахождением в них кшатриев. Поэтому вряд ли можно утверждать, что они представляли собою знакомое общество, разделенное на касты, и являлись поэтому скорее республиканскими государствами, чем племенными коллективами. Даже если предположить, что, согласно Панини, в некоторых сангхах или ганах имелись брахманы и кшатрии, то все равно нельзя считать правильной точку зрения Джаясвала относительно знакомого индийского общества, ибо такие брахманы и кшатрии были, очевидно, совсем другими, не отвечающими нашим обычным представлениям о них. Это явствует из «Махабхараты».

Те сангхи, которых касался Панини, принадлежали к вахикам. Эти же самые вахики упоминаются в «Махабхарате». Вот как описываются они в этом эпическом произведении.

[128] On Panini, IV, I, 168.
[129] Там же.

«Люди, живущие там, назывались вахиками. Низшие из брахманов тоже издавна живут там. У них нет веды и нет знаний, они не совершают жертвоприношений и не могут принимать участие в жертвоприношении других. Они низко пали (вратья), многие из них порождены шудрами, вступившими в брак с девушками другого народа. Боги никогда не принимают дары от них» [130].

Еще один отрывок.

«Путешествуя по различным странам, исповедующим различные религии, я наконец, о царь, попал к вахикам. Там я услышал, что человек вначале становится брахманом, а затем кшатрием. В самом деле, вахика после этого становился вайшьей, затем шудрой, а потом цирюльником. Став цирюльником, он затем снова становился брахманом. Вернувшись к состоянию брахмана, он затем снова превращался в раба» [131].

В дальнейшем мы будем чаще обращаться к «Махабхарате».

Нет сомнения в том, что те сангхи, которые, как предполагают, продвинулись несколько вперед в своем развитии, обнаруживают в период поздних грамматистов начальные черты классового деления. Например, Патанджали [132] показал, что определенный суффикс не должен был употребляться в словах, обозначающих рабов (*даса*) и ремесленников (*кармачара*) кшудраков и маллавов. Это значит, что к тому времени, когда жил Патанджали, в этих двух хорошо известных сангхах древней Индии уже появились какая-то форма рабства и ремесленники с определенными специальностями. Возможно, что племенная структура сангх начала также разрушаться и в других случаях. Однако из этого отнюдь не следует, что сангхи грамматистов неизменно оставались вполне законченными государственными образованиями.

О том, что сангхи или ганы, упоминаемые в грамматической литературе, обозначали первоначально племенные общества, свидетельствуют названия некоторых из них. Эти названия типично племенные, большей частью тотемические по происхождению. Об этом может свидетельствовать следующий неполный список названий:

Кшудрака [133] — разновидность овода [134],

Малава [135] — белый цветок лодхра,

Врика [136] — леопард,

Дамани [137] — имеет отношение к названию цветка артемизия,

[130] Перевод Роя: VIII, 155—156.
[131] Там же, 156.
[132] On Panini, IV, I, 168.
[133] Commentaries on Panini, V, 3, 114.
[134] Monier-Williams, SED, 331.
[135] Commentaries on Panini, V, 3, 114.
[136] Panini, V, 3, 115.
[137] Там же, V, 3, 116.

Аудапи[138] имеет отношение к названию разновидности растения удупа.

Конфедерация шести тригарт[139] включает в себя следующие названия:

Каундопарастха — сидящий возле ползучего растения каунда;

Дандака — от слова «данда», что значит «ствол», «клык», «стебель» или же, в мужском роде, «лошадь» и, в женском роде, «растение Hedysarum lagopodioides»;

Крауштука — произведено от названия шакала;

Джалака — паук и т. п.;

Капотака[140] — молодой голубь[141];

Каунджанья[142] — от кунджа, что значит «чаща» или «бивень слона»[143];

Паршава[144] — владеющий боевым топором[145];

Брадхаянья[146] от брадхана — «лошадь»[147];

Шамиватья[148] от шамират — «владеющий деревом шами»;

Аурнаватья[149] от урнават — «имеющий паутину».

Названия представляют большой интерес, и вряд ли они могли означать республиканские государства.

Мы сочли нужным подробно остановиться на грамматических примерах Джаясвала, ибо они выглядели убедительнее, чем все другие примеры. Его другие доводы имеют меньший вес. Мы можем сослаться на некоторые из них.

«Были созданы новые ганы. Означает ли это, что были созданы новые племена? Такая постановка вопроса едва ли заслуживает внимания», — пишет Джаясвал[150].

Однако тем, кто действительно занимался изучением племен, возможность образования новых племен вовсе не кажется невероятной. Вот что сказал по этому поводу Морган много лет назад:

«Новые племена, равно как и новые роды, образовывались постоянно путем естественного роста... Процесс этот был весьма прост. Сначала происходил постепенный отлив людей из какого-нибудь перенаселенного географического центра, обладавшего большим запасом средств существования. Поскольку это про-

[138] Bhattoji on Panini, V, 3, 116.
[139] Panini, V, 3, 114.
[140] Bhattoji on Panini, V, 3, 112.
[141] Monier-Williams, SED, 251.
[142] Bhattoji on Panini, V, 3, 113.
[143] Monier-Williams, SED, 288.
[144] Panini, V, 3, 117.
[145] Monier-Williams, SED, 609.
[146] Bhattoji on Panini, V, 3, 113.
[147] Nighantuh, I, 14.
[148] Panini, V, 3, 118.
[149] Там же.
[150] Jayaswal, HP, I, 29.

должалось из года в год, в некотором отдалении от первоначального места пребывания племени вырастало значительное население. С течением времени интересы эмигрантов должны были обособиться, и наконец возникло также различие в языке. За этим следовало разобщение и независимость, хотя территории их и граничили между собой. Так создавалось новое племя»[151].

Но Джаясвал полагал, что ганы создавались определенными личностями, так что они не могли быть племенами. Например, в «Махабхарате» говорится о конфедерации семи ган, известных под названием *утсава-санкета.*

«Победив в войне пауравов и горных разбойников, пандавы (накула) покорили семь ган, называемых утсава-санкета»[152].

Традиционный комментатор Нилакантха сделал следующее замечание.

«Среди людей утсава-санкета взаимное влечение между мужчиной и женщиной было достаточным основанием для полового сношения. Системы брака у них не существовало. Половая жизнь была неупорядоченной, как у зверей».

Исходя из предположения, что Нилакантха не задавался целью очернить ганы, что он опирался на древнюю традицию в их описании, мы можем утверждать, что все изложенное им, если оно вообще что-нибудь значит, свидетельствует лишь о какой-то форме группового брака, являющегося характерной чертой жизни племен до возникновения государств. Таким образом, семь ган, известных под общим названием утсава-санкета, являлись семью племенами. Джаясвал[153] же без всякого к тому основания, бесцеремонно игнорируя высказывание Нилакантхи, утверждал:

«Утсава-санкета были республиками, основанными, вероятно, двумя людьми, которых звали Утсава и Санкета. Однако мы можем указать на то, что санкета — это технический термин, служащий для обозначения акта или решения, принятого республикой, и вполне возможно, что слово «санкета» здесь первоначально обозначало государство, которое было создано в силу решения, принятого утсавами».

Не говоря уже о произвольном толковании значения слова «санкета»[154], не говоря уже о том, какова внутренняя логика данного замечания, нужно обладать богатой фантазией, чтобы принять семь ган, упоминаемых в древнем тексте, за государство, созданное воображаемыми людьми, по имени Санкета и Утсава. Это, конечно, что угодно, но только не история.

[151] Morgan, AS, 105 (Льюис Г. Морган, Древнее общество, перев. с англ. под ред. М. О. Косвена, Л., 1935, стр. 62).
[152] Sabhaparva, XXVI, 16.
[153] HP, I, 156.
[154] Буквальным значением этого слова, по-видимому, является «половой акт», Monier-Williams, SED, 1126.

10. Неравномерное развитие

Данные относительно ган, приводимые Джаясвалом, важны. Но гораздо важнее те данные, которые он вынужден игнорировать, чтобы подтвердить свой тезис.

Ведическая литература, включая самую древнюю, содержит, как мы видели, довольно много упоминаний о ганах. Очевидно, ни один серьезный ученый не возьмет на себя смелость утверждать, что ведические поэты воспевали республиканские государства своего времени. Поэтому Джаясвал счел за благо игнорировать ганы, о которых сообщается в ведической литературе. Он говорил о племенных обществах периода вед. Он подверг обсуждению вопрос о *сабхе* (сабха) и *самити* периода вед, но предпочел хранить полное молчание относительно ган народов ведической эпохи.

В защиту Джаясвала можно привести следующее соображение: в течение того периода, который отделяет грамматическую литературу от древней ведической, индийское общество не находилось в неподвижном состоянии, оно развивалось, хотя древний народ эпохи вед жил, возможно, в племенных коллективах, и слово «гана» использовалось для обозначения их. Итак, ко времени Панини, чьи сведения о ганах послужили основой для умозаключений Джаясвала, индийский народ, вероятно, уже давно миновал стадию племенной организации общества и создал государственную организацию. Хорошо известно, что слова изменяются медленнее, чем их значения, и старое слово часто сохраняется для того, чтобы обозначать новые реалии. Следовательно, вполне допустимо, что хотя слово «гана» согласно ранним ведическим источникам означало племенную организацию, оно не обязательно должно было означать то же самое во времена Панини и позднее. Иначе говоря, нет ничего невероятного в том, что в новых условиях послеведического периода древнее ведическое слово «гана» стало означать, как полагал Джаясвал, республиканские государства, которые, должно быть, возникли к тому времени.

Этот довод не состоятелен. Однако из этого не следует, что в эпоху Панини и других грамматистов государства еще только должны были возникнуть в Индии. В действительности же Индия пережила подъем государственного развития задолго до наступления эпохи вед. Материальные остатки, относящиеся к народу долины Инда, свидетельствуют о развитой городской жизни и о существовании в Индии централизованной государственной власти. Кроме того, на основании ведической литературы можно судить, что сам народ эпохи вед, несмотря на свое племенное прошлое, в конце концов достиг стадии классового деления и государственной организации общества. Следовательно, было бы нелепо отрицать, что во времена Панини суще-

ствовали государства. Однако следует отвергнуть мысль о том, что слово «гана» когда-либо служило для их обозначения. Развитие социальных институтов не было одновременным во всей стране. Племена всегда продолжали существовать рядом с государствами. И даже в самую раннюю эпоху те люди, которые оставили позади себя стадию племенной организации общества, должны были употреблять какое-то слово для обозначения соседних племен. Они употребляли следующие слова: гана, врата, пуга, сангха, шрени. Им не нужно было изобретать эти слова, ибо эти слова употреблялись их предками. Грамматические источники свидетельствуют о том, что эти сангхи не были монархическими. Греческие авторы[155], описавшие поход Александра Македонского, рассказали, что они обладали грозной силой, способной отразить вооруженное нападение. Буддистские источники[156] разъяснили, что они являлись предельно демократическими по своему строю. Все эти сведения, понятые в свете данных, приводимых в «Махабхарате» и «Артхашастре», рисуют полную картину племенных обществ.

Основной чертой, характерной для истории Индии, является неравномерное развитие. И как раз эту черту упускают из виду наши историки. То, что является верным в применении к людям долины Инда, не является верным в применении ко всем их современникам. И действительно, вокруг государства долины Инда существовали племена. Даже ведические народы находились в тот период на пастушеской стадии племенного общества, и мерой богатства у них было количество голов скота. Это один из примеров неравномерного развития. Но государство долины Инда было уничтожено, причем было уничтожено, как полагают, ведическими народами. Эти ведические народы тоже в конце концов создали государства. Брахманы не оставляют в этом никакого сомнения. Но ведические народы не представляли всю Индию. Вокруг центров этих ранних государств имелись огромные племенные коллективы, члены которых изображались литературой тех дней как демоны и дьяволы. Это уже другой пример неравномерного развития. Названия племен, встречающиеся в эдиктах Ашоки, тоже свидетельствуют о неравномерном развитии в его эпоху.

«В эдиктах нет упоминаний о сопротивлении Ашоке принцев и царей в его кровопролитной войне с Калингой. Кое-где в эдиктах Ашоки встречаются только племенные названия. Но им упоминаются по именам современные ему греческие цари — Антиох, Антигон, Птолемей, Маг, Александр. Ясно, что, кроме империи Маурья, в Индии того периода больше не было государственной власти подобного типа»[157].

[155] JBBRAS, XXVII, 188.
[156] «Maha Parinibbana Sutta of the Digha Nikaya».
[157] JAOS, LXXV, 37.

Неравномерное развитие оставалось характерной чертой индийской истории в последующие века вплоть до настоящего времени. Именно это неравномерное развитие индийских народов позволило составителю стравочника «Империэл газетир оф Индия» уже в 1881 г. говорить о «дошедших до наших дней остатках каменного века» [158].

«Индия, таким образом, представляет собою богатый музей рас, в котором мы можем изучать жизнь человечества от низшей стадии развития культуры до высшей. Экспонатами этого музея являются не ископаемые предметы материальной культуры и высохшие кости, но живые общины, к совершенно различным условиям существования которых мы должны приспосабливать наше управление и наши законы» [159].

Более свежим примером неодинакового развития может явиться карта индийских племен, составленная совсем недавно, в 1956 г., антропологическим департаментом.

Учитывая все это, мы теперь можем снова возвратиться к вопросу о ганах и подвергнуть особому обсуждению те данные, которые Джаясвал вынужден был игнорировать в интересах своей теории.

11. Ганы в «Махабхарате»

Ведические певцы прославляли в гимнах ганы. Эти ганы являлись их собственными организациями. В послеведической литературе тоже часто говорится о ганах. Но характерно и знаменательно то, что в ней проявляется уже другое отношение к ним. Ганы уже не были организациями, на стороне которых были авторы этих текстов. Они скорее смотрели на них как на чужаков, которых ненавидели и презирали. Люди, жившие в ганах, считались нечистыми, дикими и, что весьма знаменательно, безнравственными. Изображенное в «Махабхарате» отношение к вахикам, жившим, согласно Панини, в сангхах, или ганах, может считаться типичным для тех времен.

В уста персонажа «Махабхараты» Карны вложены следующие слова [160]:

«В покоях Дхритараштры брахманы имели обыкновение рассказывать о различных восхитительных местах и о многих царях древних времен. Один из них, наиболее выдающийся и почтенный по возрасту брахман, повествуя о далеких временах, осуждая вахиков и мадраков, молвил: «Следует всегда избегать вахиков, этих нечистых людей, которые лишены доброде-

[158] Hunter, IGI, IV, 176.
[159] Там же, IV, 174.
[160] Перевод Роя, VIII, 152—156.

тели и которые живут вдалеке от Гималаев, Ганга, Сарасвати, Ямуны, Курукшетры и Инда с его пятью притоками. Я помню по дням своей юности, что место, где убивались коровы, и участок для хранения опьяняющих напитков всегда означали вход в жилище их царя (вождя). *Я должен был жить среди вахиков для выполнения весьма секретной миссии* (курсив наш. — *Д. Ч.*). Поэтому я хорошо знаю обычаи этих людей. Есть город под названием Шакала, река под названием Апага и ряд вахиков, известных под названием Джартика. Поступки этих людей достойны всяческого осуждения. Они пьют напиток гауда и заедают его поджаренным ячменем. Они также употребляют в пищу говядину с чесноком. Они также едят мучные пироги с мясом и вареный рис, который достают у других. У них нет ни одного добропорядочного обычая. Их женщины, опьяненные напитками и лишенные одежды, смеются и пляшут вне пределов стен домов и укреплений, без гирлянд и мазей, распевая все время всевозможные пьяные и непристойные песни, такие же мелодичные, как крик осла или верблюда. В сношении они совершенно ничем не ограничены, и во всех других делах они поступают так, как им угодно. Возбужденные вином, они зовут друг друга, употребляя ласковые слова. Адресуя своим мужьям и властителям пьяные восклицания, падшие женщины среди вахиков предаются танцам, не соблюдая ограничений даже в священные дни. Один из этих безнравственных вахиков, живший среди наглых женщин, которому случилось провести несколько дней в Куруджангале, печально воскликнул: «Увы, женщина, имеющая пышные формы, укрытая тонкими одеялами, думает обо мне, ее возлюбленном, который проводит дни в Куруджангале в тот час, когда она направляется к своему ложу! Когда я, переправившись через Сатледж и чудесную реку Иравади, вернусь в свою страну? Когда мой взор падет на прекрасных женщин с широкими лбами, с пылающими кружка́ми красного мышьяка на лбу, с подведенными глазами, с прекрасными формами, укрытыми одеялами и шкурами, на женщин, пронзительно кричащих? Когда я буду счастлив в компании этих опьяненных женщин среди музыки барабанов, литавр и раковин, сладкой, как крики ослов, верблюдов и мулов? Когда я снова буду находиться среди женщин, которые едят пироги, приготовленные из муки и мяса, и хлебные шары, приготовленные из толченого ячменя со снятым молоком, в лесах с восхитительными тропинками, где произрастают деревья шами, пилу и карира? Когда я вместе со своими соотечественниками, промышляющими на дорогах, буду нападать на прохожих и избивать их, сорвав с них одежду и украшения?»

«Кто стал бы добровольно жить хотя бы один момент среди этих вахиков, которые столь низки и безнравственны, столь развращены в своих поступках?»

Сказав это, благочестивый брахман начал снова говорить. Я собираюсь поведать вам о том, что он рассказал о нечестивых вахиках. Слушайте меня.

В большом и людном городе Шакала женщина-ракшаси каждый раз, когда наступал четырнадцатый день темной половины месяца, пела под аккомпанемент барабана:

«Когда я снова буду петь песню вахиков в этом городе Шакала, насытившись говядиной и напившись напитка гауда? Когда я снова, одетая в наряды, с этими девушками и женщинами, имеющими пышные формы, наброшусь на баранину и на большие количества свинины, говядины и мяса птиц, ослов и верблюдов? Те, которые не едят овец, живут напрасно!»

Так, о Шалья, поют и кричат молодые и старые жители Шакалы, опьяненные напитками! Какая добродетель может быть у таких людей?! Тебе следует знать это! Я должен, однако, поведать тебе о том, что рассказал нам при дворе Куру другой брахман.

«Там, где протянулись леса деревьев пилу и протекают пять рек — Шатадру, Випаша, Иравади, Чандрабхага и Витаста, — а шестая река — это Инд, там, вдали от Гималаев, находятся страны, известные под названием Аратта. Там нет добродетели и религии. Никто не должен идти туда. Боги, питри и брахманы не принимают даров от тех, кто низко пал, от рожденных шудрами, вступившими в брак с девушками из других каст, от вахиков, которые никогда не совершают жертвоприношений и не знают религии».

Этот ученый брахман сказал также при дворе Куру:

«Вахики, не испытывая никакого чувства отвращения, с большим аппетитом едят из деревянных сосудов и глиняных тарелок и сосудов, облизанных собаками и испачканных толченым ячменем и другим зерном. Вахики пьют молоко овец, верблюдиц и ослиц и едят творог и другие продукты, приготовленные из молока этих животных. Многие из этих опустившихся людей родились вне брака. Они употребляют в пищу любую еду и любой вид молока. Следует избегать вахиков Аратта, погрязших в своем невежестве».

Однако я должен поведать тебе и о том, что сказал мне при дворе Куру другой брахман.

«...В реке Випаша живут двое пишачей, по имени Вахи и Хина. Вахики же являются потомками этих двух пишачей. Они не являются существами, сотворенными создателем. Будучи такого низкого происхождения, разве могут они знать обязанности, предписанные священными книгами? Следует всегда избегать караскаров, махишаков, калингов, кералов, каркотаков, вираков и людей других народов, не имеющих религии».

«Так говорила женщина-ракшаси, обладающая пышными бедрами, брахману, который по каким-то обстоятельствам при-

шел в ту страну для того, чтобы искупаться в священном водоеме, и провел там одну ночь. Эти области зовутся Аратта. Люди, живущие там, называются вахиками... Боги никогда не принимают даров от них».

Описание вахиков продолжено в следующем разделе «Махабхараты». Карна, повествуя о том, что он якобы слышал от ученого брахмана, дал нам ценный ключ к пониманию социальной организации народа.

«Однажды целомудренная женщина была похищена разбойниками из страны Аратта. Они без всякого стыда совершили над ней насилие. Женщина прокляла их такими словами: «Раз вы без всякого стыда совершили надо мной, беспомощной девушкой, у которой нет мужа, насилие, то пусть все женщины ваших семей лишатся чистоты. Вы, низкие люди, никогда не избавитесь от последствий этого ужасного греха». Вот почему, о Шалья, наследниками араттов становятся не их собственные сыновья, а сыновья их сестер» [161].

Это является косвенной формой наследования по материнской линии, когда права женщины переходят к ее брату. Живые примеры данного явления мы имеем среди ирокезов в Америке, народа кхаси в Индии и др. [162] Брахману, который привык к законам наследования по отцовской линии своего общества, наследование по материнской линии, естественно, казалось признаком деградации. Он был склонен считать это явление результатом какого-то греха. Вместе с тем эти брахманы были крайне шокированы той свободой, которой пользовались женщины вахика в социальной сфере и в своей половой жизни.

Но нравственное негодование брахманов, сообщающих о народах племен, выглядит как курьез, ибо их собственные представления о морали не отличались высокой нравственностью. Об этом свидетельствует «Артхашастра» Каутильи. Мы вскоре приведем цитату из этого трактата и увидим, что та секретная миссия, которую выполняли брахманы среди народов племен, состояла лишь в том, чтобы шпионить за ними под видом отшельников и развращать их с помощью приправленного вина и привлекательных женщин — замужних и незамужних — специалистов своего дела. Однако здесь мы пока ограничимся рассмотрением другого, более интересного аспекта этого нравственного негодования.

Брахманы были так возмущены вахиками в первую очередь из-за отсутствия у последних нравственности в половой жизни. «В сношении они совершенно ничем не были ограничены» или же, по словам Нилакантхи, они были неразборчивы, как звери. Вот как смотрели цивилизованные народы на отношения между

[161] Там же, VIII, 156—157.
[162] Thomson, SAGS, I, 154.

мужчиной и женщиной, существовавшие среди сохранившихся в то время племен. И это немногим отличается от точки зрения некоторых из современных ученых на отношение полов среди примитивных народов нашего времени. Тем не менее то, на что смотрели с презрением, в действительности представляло собою какую-то форму брачных отношений, предшествующую моногамной форме брака, а моногамная форма брака полностью утвердилась с приходом цивилизации.

Интересно отметить, что у цивилизованных очевидцев из «Махабхараты» тоже было первобытное прошлое, которое, как и следовало ожидать, характеризовалось подобными же обычаями. Об этом свидетельствует сама «Махабхарата». Вот пример.

«Как нам известно, существовал великий риши, по имени Уддалака. У него был сын, по имени Шветакету, который также являлся достойным аскетом. Как-то однажды к отцу Шветакету явился некий брахман и, схватив мать Шветакету за руку, сказал ей: «Пойдем». Сын же, увидев свою мать, влекомую почти насильно, в негодовании воспылал гневом. Видя, как вознегодовал сын, Уддалака обратился к нему с такими словами: «Не гневайся, о сын. Этот обычай освящен древностью. В этом мире женщины всех сословий свободны (букв. раскрыты — *анаврита*). О сын, люди поступают, как коровы, в соответствии со своим сословием». Однако сын риши — Шветакету — неодобрительно отнесся к этому обычаю и утвердил нынешний закон для мужчин и женщин» [163].

Далее. Вот что сказал Панду, обращаясь к Кунти, в «Махабхарате»:

«Но я теперь расскажу тебе об обычаях древних, о которых поведали знаменитые риши, сведущие во всех законах морали... Раньше женщины не были заточены в домах и зависимы от мужей и других родственников. Они ходили свободно и свободно предавались развлечениям... Они не соблюдали верность по отношению к своим мужьям, и все же, о прекрасная, их не считали грешницами, потому что все это было освящено временем. Этому самому обычаю следуют по сей день птицы и звери, свободные от ревности. Этот обычай, освященный предшествующей практикой, одобряется великими риши. О крутобедрая, он еще почитается среди северных кауравов. И действительно, этот обычай, столь благоприятный для женщин, освящается древностью. Нынешний же обычай установлен недавно» [164].

Это напоминает нам высказывание Моргана.

«Мы привыкли считать, что моногамная семья существовала всегда... На самом деле идея семьи развивалась, проходя ряд

[163] Перевод Роя, I, 356.
[164] Там же, I, 355, 356.

последовательных стадий, причем моногамная семья была последней формой в этом ряду... ей предшествовали более древние формы, господствовавшие в течение всего периода дикости, а также в древнейшем и среднем периоде варварства... ни моногамная, ни патриархальная семьи не восходят далее позднейшего периода варварства. Они являются, таким образом, вполне современными» [165].

Подведем итоги. Среди тех самых брахманов, которые осуждали народы племен за то, что у них половые отношения были не упорядочены, как у зверей, моногамная форма половых отношений развилась сравнительно поздно. На тех же самых ступенях общественного развития, на которых находились народы племен, описываемые брахманами, или на сходных ступенях у предков этих брахманов была такая же или аналогичная форма половых отношений, и они даже считали такую форму дхармой. Ганы или сангхи, к которым брахманы последующего периода относились так неприязненно, в свое время были социальными организациями предков этих брахманов; причем брахманы, как это ни курьезно, объявляли себя гордыми наследниками традиций своих предков, питая ненависть к ганам или сангхам.

12. Значение слова «вратья»

Это последнее положение имеет большое значение. Оно может внести ясность во многие ошибочные выводы наших ученых относительно социальной истории древней Индии, сделанные в результате неправильного понимания другого важного слова — *«вратья»*. Поэтому мы подробно коснемся вопроса о значении и истории этого слова.

Данное слово встречается в процитированном отрывке из «Махабхараты». Карна сказал: *вратьянам дашамиянам дэвах аннам бхунджате*. В том переводе, который мы использовали, слово «вратья» передано через «падший». Это ошибка. Но она не является странной и имеет под собой основания. Вначале мы остановимся на причинах такого перевода.

Как и в «Махабхарате», в правовой и ритуальной литературе людям, называемым вратья, приписывались определенные черты нечистоты и деградации. Согласно «Апастамба дхарма сутре» [166], вратья — это тот человек, который сам и родственники которого не подвергались обряду *санскара упанаяны*. «Параскара грихья сутра» и другие сутры тоже говорят об этом [167]. Санскара означает очищение, а упанаяна — брахманская форма инициации. Во время этой инициации выучивалась

[165] AS, 393 (Льюис Г. Морган, Древнее общество, стр. 216).
[166] I, I, I, 22 — I, I, 2, 10.
[167] Kane, HD, II, 96.

священная мантра Гаятри, называвшаяся также Савитри. Ману[168] в связи с этим говорил, что люди вратья отпали от Савитри и как таковые находились за пределами арийского общества. Яджнявалкья[169] придерживался такого же взгляда: *савитрипатита* были вратья. Этих людей не следовало обучать ведам, им возбранялось прислуживать при жертвоприношениях, общение с ними в социальном отношении находилось под запретом.

«Баудхаяна дхарма сутра»[170] пыталась объяснить причину деградации людей вратья стереотипной брахманской формулой: люди вратья были *варна-санкара*, то есть рожденными из смешения каст. Но в ритуальных книгах брахманах предписывались обряды, направленные на поднятие престижа людей вратья. Так, «Тандья махабрахмана»[171] описала ритуал, называемый *вратья-стома*, который имел четыре различные формы, а в «Катьяяна шраута сутре»[172] говорилось, что в результате совершения этого ритуала люди вратья уже не будут таковыми и станут полноправными в социальном отношении.

Вместе с тем в связи с описанием этого ритуала «Тандья махабрахмана» дает нам ценный ключ к пониманию первоначального значения этого слова. В ней рассказывается следующая история. Когда боги поднялись в небесный мир, некоторые из их подчиненных были оставлены на земле вести жизнь вратья. В конце концов, они получили от Марутов *шодаша-стому* (состоящую из шестнадцати стотр) и размер *ануштубх* и с их помощью обеспечили себе жизнь на небе.

В том виде, в каком рассказывается эта история, она, очевидно, не могла соответствовать истине. Но тем не менее она, по-видимому, содержит весьма большую долю правды: неравномерное развитие являлось чертой даже общественной жизни народов эпохи вед. Некоторые из них продвинулись вперед в своем развитии, тогда как другие были вынуждены вести жизнь вратья. Те же, которые продвинулись вперед, естественно, стали презирать тех, которые остались позади. Та же самая брахмана утверждает, что те народы, которые вели жизнь вратья, были низкими, потому что они не обрабатывали землю и не занимались торговлей. Разумеется, здесь речь идет скорее о вопросах технического развития, чем о вопросах религиозных обрядов. Поэтому представляется разумным выяснить значение слова «вратья» с точки зрения социального развития древних народов ведической эпохи. Возможно, этимологическое значение слова прольет свет на этот вопрос.

[168] II, 39.
[169] I, 38.
[170] I, 9, 15.
[171] XVII, 1—4.
[172] XXII, 4, 27—28.

Под влиянием значения «падший» (савитри-патита) современные ученые пытались вывести слово «вратья» из слова *«врата»*, что значит ритуал: обходившиеся без ритуала (врата), назывались вратья. Но, как убедительно показал Шастри[173], с точки зрения строгих грамматических правил слово «вратья» нельзя вывести из слова «врата» (ритуал), так чтобы оно означало лиц, обходившихся без ритуала (врата).

Кане[174] заметил, что «происхождение слова «вратья» растворяется в дымке времени». Панини[175] уже показал, как это слово могло быть произведено от существительного врата путем прибавления к последнему суффикса yah. Этот суффикс нужно было употреблять для придания значения «принадлежащей к...» (*свартха*). Таким образом, вратья — это были те люди, которые жили во вратах, которые принадлежали к вратам.

Возникает в связи с этим вопрос: что такое врат? Катьяяна[176] заявил, что слова *шрени*, *пуга*, *гана*, *врата* и *сангха* означали одно и то же: основное значение всех этих слов — «группа» (*самуха*, или *варга*).

Итак, слова «гана» и «врата» не отличались друг от друга по значению. Интересно, что Саяна[177] также пытался разобраться в этом вопросе: «имеется лишь небольшое различие между гана и врата». Слово гана, как мы видели, означало племенной коллектив. Слово «врата» не могло отличаться по значению. Поэтому принимая этимологию слова, данную Панини, мы можем заключить, что вратья — это те люди, которые жили в племенных обществах. Теперь мы можем понять, в чем смысл истории, рассказанной в «Тандья махабрахмане»: среди предков народов эпохи вед некоторые достигли более высокого уровня общественного развития, тогда как другие остались на стадии племен, так как они не научились обрабатывать землю и заниматься торговлей.

В то же время в «Тандья махабрахмане», как и в правовой и ритуальной литературе, выражалось презрение к вратья. И здесь мы снова встречаемся с тем же самым курьезным положением традиции. Авторы всех этих текстов объявляли себя защитниками древней ведической традиции, но, с другой стороны, выражая презрение к вратья, они тем самым выражали презрение к древним институтам народов периода вед. Если, как рассказывает нам «Тандья махабрахмана», некоторые из

[173] AV, 3.
[174] Kane, HD, II, 386.
[175] V, 3, 113. Хотя комментатор Бхаттоджи склонен ограничить этимологию словами, обозначающими врата (вратавачи шабда), однако в самой сутре нет ничего, препятствующего применению правила к слову врата как таковому.
[176] Kane, HD, II, 66.
[177] Оп RV, X, 34; 12.

предков народов эпохи вед продвинулись вперед в своем развитии, оставив других вести жизнь вратья, то, следовательно, еще в более отдаленном прошлом все предки народов эпохи вед жили во вратах, то есть являлись вратьями.

О правомерности такого вывода свидетельствуют санхиты. Если мы, оставив в стороне смрити, сутры и брахманы, обратимся к более древним частям ведической литературы, то мы обнаружим, что сами ведические мудрецы воспевали славу вратам и вратья, не говоря уже о том, что они не относились к ним неблагосклонно. Наилучший пример — это «Атхарваведа», целая глава которой посвящена восхвалению вратья. Ниже приводится несколько отрывков для иллюстрации.

«Он (вратья) поднялся; он двинулся на восток; за ним двинулись брихат (ведический размер) и ратхантара (другой ведический размер), Адитья и все боги. Тот, кто наносит оскорбление знающему истину вратья, тот совершает прегрешение против брихата и ратхантары, против Адитьи и всех богов. Он, знающий истину, становится любимым пристанищем брихата и ратхантары, Адитьи и всех богов. У него на восточной стороне верность — куртизанка; Митра — магадха (бард); день — чалма, ночь — волосы; проницательность — одеяние; желтизна — две праварты; Кальмали — драгоценный камень (мани); то, что существует и что должно быть сущим, — двое слуг; разум — стремительная колесница; Матаришван и Павамана — две силы, несущие колесницу (ваха); ветер — колесничий, вихрь — стрекало; слава и величие — два глашатая; к тому, кто знает истину, приходит слава и величие» [178].

Далее «Атхарваведа» описывает, как затем вратья с той же славою отправился на юг, запад и север.

Таким образом, в «Атхарваведе» имеется тенденция изобразить величие вратья в грандиозном, космическом масштабе. Наиболее ярко это проявляется в следующем отрывке.

«Правый глаз вратья — это вон то солнце, его левый глаз — это вон та луна. Его правое ухо — это огонь, его левое ухо — это очищающий (ветер).

День и ночь — это его ноздри; Дити и Адити — его черепные кости; год — его голова.

Днем вратья на западе, ночью — на востоке. Почтение вратья» [179].

В связи со всем этим некоторые [180] из современных ученых даже предположили, что вратья «Атхарваведы» можно сравнить с пурушей «Пуруша сукты», «Ригведы» или с верховным существом пуран.

[178] Перевод Уитни, 774.
[179] Там же, 791.
[180] VK (B), X, 101.

Возвеличение вратья в «Атхарваведе» привело в замешательство Саяну. Будучи отделенным от ведической литературы несколькими тысячелетиями и являясь великим защитником брахманизма своего времени, Саяна был склонен рассматривать вратья так, как его рассматривали авторы ритуальной и правовой литературы. Однако такой взгляд находился в противоречии с «Атхарваведой». Он пытался разрешить это противоречие, прибегнув к явно произвольному объяснению. Он высказал мысль, что описание, даваемое «Атхарваведой», относилось «не ко всем вратья, а только к некоторым весьма могущественным, пользующимся общим уважением, священным вратья»[181]. Однако по крайней мере в самом тексте «Атхарваведы» нет ничего, что говорило бы о справедливости данного объяснения.

То же самое мы наблюдали при рассмотрении вопроса о ганах и Ганапати. Ранняя ведическая литература прославляла ганы и Ганапати, тогда как наследники ведической традиции питали неприязнь к тому и другому. И действительно, эта аналогия не является неожиданной, ибо гана и врата относились к одному и тому же — к групповой жизни племенного общества.

Поэтому в самой «Ригведе» враты прославляются аналогично тому, как прославляются ганы. В некоторых стихах эти два слова выступают почти как равнозначные.

«Мы желаем, чтобы в каждой врате, в каждой гане была сила Марутов и величие Агни с восхвалениями...»[182]

Следует заметить, что даже в десятой книге «Ригведы» слава врата, как и слава ганы, померкла не полностью.

«Врата играет пятьюдесятью тремя из этих костей; по природе он правдив, как бог Савитар...»[183]

Позднее мы возвратимся к обсуждению вопроса о значении игральных костей в первобытном обществе. Здесь же важно отметить, что в известной «Акша сукте» «Ригведы» слова «гана» и «врата» выступали почти как равнозначные. К костям обращались следующим образом.

«Я обращаюсь к тому, кто стал руководителем (сенани) вашей великой ганы и руководящим вождем (раджа-пратхама) вратьи, и заявляю, что я не отказываю в богатстве; я простираю десять пальцев обеих рук и говорю правду (рита)»[184].

Очевидно, ведические поэты были слишком близки своим собственным ганам и вратам, чтобы их ненавидеть.

[181] Kane, HD, II, 386.
[182] III, 26, 6.
[183] X, 34, 8.
[184] X, 34, 12.

13. Каутилья и племенные общества

В конце концов древние ганы распались. Тем самым были созданы условия для появления на их развалинах государств. Однако из-за неравномерного развития ранние индийские государства оставались окруженными обширными районами племенных обществ, презираемых представителями государственной власти, или же их часто включали в пределы распространения своей власти.

В религиозном или квазирелигиозном плане презрение к ганам находило свое проявление в презрении ко многим Ганапати и Винаякам.

В этическом или квазиэтическом плане это находило свое проявление в презрении к верованиям и обычаям народов племен вообще и к их нравственности в области брачных отношений в частности.

Однако наиболее резкое выражение презрения к племенным обществам можно обнаружить в сочинениях Каутильи. Существует целый ряд причин, в силу которых его сообщение о сангхах представляется весьма важным. Во-первых, его оценке сангх не присуща излишняя эмоциональность: его возмущение племенными обществами обусловливалось не религиозными и не нравственными моментами, а чисто практическими соображениями. Каутилья обычно не смешивал политические убеждения с сомнениями морального порядка. Во-вторых, есть основания думать, что политика, проведение которой в жизнь приписывается ему, по сути дела, была признанной государственной политикой, проводимой в этой стране в течение многих столетий до и после него. Наконец, наиболее примечательным было его рвение, направленное на то, чтобы разрушить эти сангхи, или племенные общества.

«Шпионы, проникая в сангхи и обнаруживая зависть, ненависть и другие признаки внутренней распри, должны посеять семена тщательно продуманного раздора между ними. Под видом учителей (ачарья) они должны вызвать мелкие ссоры между вождями. Хитрые шпионы могут спровоцировать на ссору вождей сангх путем восхваления в харчевнях и публичных домах. Под видом астрологов шпионы должны расхваливать в сангхах царские признаки царевича; честные вожди сангх должны быть склонены к раболепию по отношению к царевичу, рожденному от того или другого царя. Тем, которые поддались таким уговорам, царь должен послать в качестве дара скот, людей и товары. Благодаря этому они должны быть привлечены царем на свою сторону. В случае какой-либо смуты шпионы, прикинувшись торговцами вином, должны под предлогом рождения сына, чьего-либо вступления в брак или смерти распределять сотни сосудов с напитком, к которому подмешан

сок растения мадана (афродизия). В вождях надо возбуждать алчность золотыми кольцами и золотом, оставленными над входом в чайтьи и часовни.

Содержатели публичных женщин, танцоров, музыкантов и актеров, получив доступ в сангхи, пусть разжигают похоть вождей, используя для этого женщин, обладающих чарами молодости и красоты. Отправив женщин к другим вождям или же заявив, что их якобы кто-то насильно увез, они должны вызвать сильную распрю среди тех людей, которые влюбились в этих женщин. При возникновении смуты хитрые шпионы должны делать свое дело, говоря: «Развратник уничтожен».

Соблазнив влюбленного в нее вождя, женщина должна приблизиться к другому вождю и сказать ему: «Другой вождь постоянно пристает ко мне, тогда как я всей душой стремлюсь к тебе. Пока он жив, я не могу здесь остаться». Таким образом один побуждается к убийству другого.

Женщина, похищенная насильно, ночью умертвит похитителя в саду или в увеселительном месте с помощью острого оружия или яда. Затем она объявит: «Мой милый убит другим мужчиной».

Ночью под видом аскета шпион может предложить человеку, одержимому страстью, снадобье, якобы обладающее силой привлечь женщин, но на самом деле приправленное ядом. Затем он исчезает. Другим шпионам нужно находиться там, чтобы объявить, что убийство совершил соперник умерщвленного.

Вдовы, имеющие секретные поручения, или женщины под видом нищенок, разыграв сцену ссоры из-за закладов, содержащихся у царя, пускают пыль в глаза вождям сангх и разжигают в них страсть.

Публичные женщины, танцовщицы, певицы могут назначить свидание со своим любовником в каком-либо тайном месте. Когда любовники появятся, хитрые шпионы убьют их или же уведут их, предварительно связав.

Шпион будет подбивать главу сангхи, охотника до женщин, говоря ему следующие слова: «Один бедный человек удалился из этой деревни, но его жена (своею красотой) заслуживает того, чтобы быть царицей. Ты должен обладать ею». По прошествии половины месяца после ее похищения другой шпион в личине аскета будет поносить вождя на собрании племени, говоря: «Этот человек насильно держит у себя мою жену, или невесту, или сестру, или дочь». Когда сангха станет наказывать своего вождя, царь его арестует и подвергнет мучениям. Хитрые шпионы в одежде нищих должны бродить по ночам. Переодетые по-разному шпионы должны обвинять вождей, говоря: «Человек убил брахмана и совершил прелюбодеяние с женой брахмана».

Под видом астролога шпион предскажет судьбу достигшей брачного возраста девушки, говоря: «Дочь этого человека будет

царицею и матерью царя. Овладей ею любой ценой, даже применив силу». Если одному из вождей не удастся овладеть ею, шпионы должны подстрекать к этому его соперников. А когда девушкой овладевает один из соперников, то вражда неизбежна.

Женщина под видом нищенки обратится к вождю, любящему свою жену, с такими словами: «Другой вождь, гордый своей молодостью, попросил меня ввести твою жену в соблазн. В страхе перед ним я была вынуждена отнести его письмо и украшения к твоей жене. Твоя жена невинна. Но против этого вождя надо тайно предпринять меры. Я с нетерпением буду ждать, когда ты добьешься успеха»[185].

Таким наставлениям посвящены многие страницы «Артхашастры» Каутильи. Но чем объясняется такое горячее стремление уничтожить общинную жизнь племенных обществ? Каутилья[186] откровенно ответил на этот вопрос:

«Привлечение на свою сторону сангхи является более существенным, чем приобретение армии (данда) или союзника. Сангхи неодолимы для других в силу своего единства (или организации *санхатават*).

Справедливым является следующее замечание Косамби:

«Обычно такие сангхи были слишком сильны, чтобы быть уничтоженными военной силой. Прекрасным подтверждением этого является кампания Александра (Македонского) в Пенджабе: самое упорное сопротивление оказывалось такими племенными объединениями... «Артхашастра» не переоценивает громадную силу таких сангх в противодействии прямому нападению»[187].

14. Разгром конфедерации племен вадджи

Теперь мы постараемся понять эту политику в связи с подлинным историческим событием, которое имело место задолго до того времени, к которому традиция относит время жизни Каутильи. Литература джайнов описала это событие как «последнюю битву с огромными камнями», а из буддистских источников мы узнаем, что начало этого события следует отнести ко времени жизни Будды.

В ту эпоху существовала конфедерация племен, называемая вадджи. Главную роль в этой конфедерации играли знаменитые *личчхави*, о которых говорится в текстах на языке пали. Царь Аджатасатту замышлял поход против них. Буддистский

[185] Arthašastra adhikaraṇa, XI. Вольный перевод.
[186] Там же, перев. Шама Шастри.
[187] JBBRAS, XXVII, 188.

текст «Махапариниббана сутта[188] начинается следующим образом.

«Однажды Возвышенный пребывал в Раджагахе на холме, известном под названием Вершина грифа. В то время Аджатасатту, сын супруги царя, принадлежащей к клану Видеха, царь Магадхи, решил совершить нападение на вадджи, говоря себе такие слова: «Я разгромлю этих вадджи, какими бы сильными и могущественными они ни были; я искореню этих вадджи, я уничтожу этих вадджи, я принесу этим вадджи погибель». Об этом он поведал главному советнику Магадхи брахману Вассакаре (Дарующему дождь) и сказал: «Ну, теперь ступай, брахман, к Возвышенному, склони свою голову к его ногам в знак моего почтения и осведомись от моего имени, не болен ли он, не испытывает ли каких-либо страданий, наслаждается ли отдыхом и покоем и добрым здоровьем. Затем скажи ему, что Аджатасатту, сын Видехи, царь Магадхи, горя желанием напасть на вадджи, принял такое решение: «Я разгромлю этих вадджи, какими бы сильными и могущественными они ни были; я искореню этих вадджи, я уничтожу этих вадджи, я принесу этим вадджи погибель». Сохрани в своей памяти все то, что ни предсказал бы Возвышенный, и передай мне его слова, ибо Будды говорят одну правду». Брахман Вассакара, Дарующий дождь, выслушал слова царя и сказал: «Будь по-вашему». Приказав снарядить множество государственных колесниц, он сел в одну из них и, покинув совместно со своим кортежем Раджагаху, отправился к Вершине грифа. Он ехал, пока дорога была проходимой для колесниц, затем высадился и продолжал свой путь пешком к тому месту, где находился Возвышенный. Прибыв туда, он обменялся с Возвышенным приветствиями и всеми знаками учтивости и сел почтительно сбоку (и затем передал ему послание, как велел царь).

В это время почтенный Ананда стоял позади Возвышенного и обмахивал его веером. Благословенный обратился к нему с такими словами: «Слышал ли ты, Ананда, что вадджи часто собираются и часто посещают общественные собрания своего клана?»

«Я слышал об этом, господин», — ответил тот. «Пока, Ананда, они собираются так часто и посещают часто собрания своего клана, можно ожидать, что они будут все больше и больше преуспевать, а не приходить в упадок», — сказал Благословенный.

Таким образом, обращаясь к Ананде с вопросами и получая аналогичный ответ, Возвышенный объяснил причины, которые обеспечивают благополучие конфедерации вадджи.

[188] Rhys Davids, DB, II, 78—80.

«Пока, Ананда, они собираются в согласии, поднимаются в согласии и действуют в согласии; пока они не предписывают ничего такого, что не было бы уже установлено, не отменяют ничего такого, что было уже предписано, и действуют в соответствии с древними установлениями вадджи, утвержденными прежде; пока они почитают, уважают, ценят и поддерживают старейшин вадджи и считают своим долгом прислушиваться к их словам; пока ни одна женщина или девушка из их кланов не удерживается среди них силой или путем похищения; пока они почитают, уважают, ценят и поддерживают часовни (*четияни*) в городе и деревне и не предают забвению надлежащие подношения и обряды; пока среди них *араханты* пользуются надлежащим покровительством, защитой и поддержкой, так что араханты издалека могли бы вступить на территорию вадджи, а находящиеся там араханты могли бы жить спокойно, до тех пор люди вадджи будут, пожалуй, преуспевать, а не приходить в упадок».

Это крайне интересно. Оказывается, в словах Каутильи нет ничего нового. Еще задолго до него сам Будда указал на то, что сангхи или племена нельзя было победить и одолеть с помощью прямых военных действий и что источником их силы являлась их сплоченность как единого коллектива. Вот почему Каутилья не рекомендовал развертывать прямые военные действия против племен. Буквально то же самое говорил министр-брахман Вассакара из буддистского текста.

«Нельзя надеяться на упадок вадджи, когда они обладают каким-либо одним из этих условий своего благополучия; следует думать, что они будут благоденствовать, тем более что у них есть все семь условий благополучия. Итак, Готама, люди вадджи не могут быть одолены царем Магадхи в битве, то есть без дипломатии и нарушения их союза. А теперь, Готама, нам надо идти, мы заняты, и у нас много дел» [189].

И брахман Вассакара, Дарующий дождь, поднялся и ушел. Но история этим не кончается. Буддхагхоша в своем сочинении «Сумангала виласини» рассказывает, что «по совету Будды Аджатасатту решил не затевать немедленно войну с вадджи, а ждать благоприятного случая. Он заканчивает историю повествованием о том, что Аджатасатту, будучи неуверен в том, что он победит вадджи с помощью военной силы, послал под видом беженца неразборчивого в средствах Вассакару сеять семена раздора среди людей клана личчхави. В течение трех лет Вассакара готовил почву для вторжения своего царя Аджатасатту. По истечении этого периода Аджатасатту переправился через Ганг и, не встретив большого сопротивления, захватил Вешали (столицу объединения вадджи) [190].

[189] Bhyc Davids, DB, II, 80—81.
[190] Basham, HDA, 72.

Но возникает вопрос о том, в какой степени мы можем положиться на сообщение Буддхагхоши о последствиях посещения Вассакарой Будды. Ведь, в конце концов, он является писателем более позднего времени. Но тем не менее Бэшэм заявил: «Следует помнить, что сам Буддхагхоша был жителем Магадхи; возможно, он имел доступ к записям и хроникам, относящимся к более ранней истории его собственной страны» [191].

Это верно. Вероятно, соответствует исторической правде и то, что́ Буддхагхоша высказал в добавлении к «Махапариниббана сутте». Поэтому у нас есть основания считать, что войны старались избегать, зато использовали коварные методы, рекомендованные Каутильей. В тексте самой сутты Вассакара ясно указывает на это. Но вместе с тем кое-что в сообщении Буддхагхоши представляется явно фантастическим. Не может быть, чтобы сам Будда посоветовал царю Аджатасатту прибегнуть к коварным методам. Симпатия Будды к вадджи была высказана слишком откровенно, чтобы мы могли поверить в такую возможность. Кроме того, нельзя было победить личчхави с такой легкостью, о которой говорит комментатор. Другие тексты свидетельствуют об обратном.

Джайнский текст «Нираявалика» [192] рассказывает о войне Аджатасатту против личчхави. Шла ожесточенная битва. Предводитель личчхави, по имени Чедага, убил царевича Калу из лагеря Аджатасатту и наголову разбил войско, находившееся под его командованием. В тексте ничего не говорится о том, чем закончилась эта битва. Но упоминание о ней содержится в другом джайнском тексте — «Бхагавата сутре» [193]. Согласно этому тексту, имели место два сражения, названные Махасилакантае и Рахамусале. Аджатасатту (Куния) включился в первое сражение лишь после того, как он получил известия о том, что его войско было остановлено противником. Его десять братьев были уже убиты стрелами Чедаги. Победа Чедаги была близка. Но «на одиннадцатый день бог Индра предоставил Кунии (Аджатасатту) военную машину, посредством которой они забросали войско личчхави огромными камнями» [194]. Так окончилось сражение Махасилакантае. Исход другого сражения, известного под именем Рахамусале, тоже, по свидетельству джайнского источника, в высшей степени зависел от божественного вмешательства. Аджатасатту получил от Индры асуров, то есть Чамеру, особую колесницу, вооруженную огромной палицей, вызывавшей смятение в рядах воинов личчхави [195].

[191] Basham, HDA, 71.
[192] Там же, 69.
[193] Там же.
[194] Там же.
[195] Там же, 70.

Однако на основании изложенного в «Авашьяка чурни» Джинадасы мы можем заключить, что поражение личчхави было обусловлено не только божественным вмешательством. В этом сочинении рассказывается, что действительной причиной поражения было предательство, совершенное аскетом, по имени Кулавалая.

«Его завлекла красивая куртизанка, находившаяся в услужении у Кунии (Аджатасатту), и уговорила нарушить клятвы и сдать город. Чедага покончил с собой, утонув, а личчхави ушли в Непал» [196].

Достойно упоминания и то, что, несмотря на все хвастливые обещания Аджатасатту «искоренить, уничтожить и погубить вадджи», поражение вадджи не было окончательным. Как правильно отметил Бэшэм [197], «женитьба Чандрагупты I на царевне из личчхави, по имени Кумарадеви, и возвышение династии личчхави в Непале свидетельствуют о том, что главный клан конфедерации вадджи существовал в течение восьми столетий после войны с Аджатасатту».

Вот какой неукротимой силой обладали народы племен.

15. Пережитки племенного строя

Нет оснований сомневаться в том, что война против конфедерации вадджи была подлинным историческим событием. Она являет собою типичный пример того, как осуществлялась на практике политика Каутильи по отношению к существовавшим вокруг племенным обществам: развращение Кулавалаи с помощью красивой куртизанки — это одна из последних недостающих подробностей. Ройчоудхри [198] выразил мнение, что упомянутая битва, вероятно, имела место вскоре после смерти Будды. Бэшэм постарался быть более точным.

«Если мы примем 483 г. до н. э. за дату достижения Буддой нирваны, то на основании синхронизма «Махавансы» приход Аджатасатту к власти должен быть отнесен к 491 г. до н. э., и его второй поход против вадджи к 481—480 г. до н. э... Мы думаем, что первый поход был предпринят в 485 г. до н. э.» [199].

С другой стороны, утверждается, что Каутилья служил династии Маурьев, которая воцарилась в 322 г. до н. э. Таким образом, такие события, как война Аджатасатту против вадджи, и сочинение «Артхашастры», по-видимому, отделены друг от друга значительным промежутком времени. Однако первое из этих событий явилось иллюстрацией политики, тщательно раз-

[196] Basham HDA.
[197] Там же, 75.
[198] PHAI, 171 и далее.
[199] Basham, HDA, 74.

работанной в «Артхашастре». Это показывает, что политика Каутильи осуществлялась на практике задолго до того, как он теоретически разработал ее. Да и сам Каутилья упоминает большое количество своих предшественников, что свидетельствует о более раннем происхождении его теории. Далее, есть основания считать, что политика Каутильи проводилась в жизнь в течение многих столетий после его смерти. Мы обнаруживаем популяризацию такой политики в более поздних классических кавья [200].

Поскольку эта политика играла такую важную роль в индийской истории в течение многих столетий, постольку есть основания предполагать, что надлежащее понимание ее является одним из условий, необходимых для разрешения проблемы социальной структуры Индии того периода. Имея это в виду, мы предлагаем более подробно ознакомиться с этим вопросом.

На территории Индии существовали, как существуют и в настоящее время, значительные по своим размерам островки племенных обществ. В ранний период такие районы, населенные племенами, были, по-видимому, более обширными и более резко очерченными. Власть государств была в значительной мере ограничена в пространстве определенными пределами. Даже если государство контролировало огромную территорию, как в случае с известными империями древности, то и тогда внутри этой территории, на которую распространялась власть государственной администрации, сохранялись племенные обшества. Следовательно, народы племен всегда создавали трудности для администрации государства. «Артхашастра» Каутильи показывает, что преодоление этих трудностей являлось поистине насущной задачей для государства.

Итак, встал вопрос, как поступить с народами племен. Понятно, что нужно было нарушить их сплоченность и подчинить их государственной власти. Разумеется, всех их нельзя было уничтожить физически. Поэтому возникла необходимость в методе, который бы позволил восстановить их существование при новом устройстве. Благодаря той ясности, с которой Каутилья формулирует свою политику, мы не остаемся в неведении относительно характера принятого метода.

Каутилья уделил внимание двум моментам. Во-первых, после того, как сплоченность племен оказалась бы подорванной, их надо было лишить возможности жить вместе. В противном случае они, несмотря на свое военное поражение, снова стали бы проявлять естественное и присущее им тяготение к племенной консолидации, снова взялись бы за оружие и повели бы борьбу за свою утраченную свободу [201]. Итак, первое, что нужно было сделать, — это рассеять их.

[200] Например, Kiratarjuniyam, Sisupalavadham.
[201] 377 (Mysore, Ed).

Здесь мы подходим ко второму, гораздо более важному вопросу: политики Каутильи по отношению к племенам. Какие пути предлагал Каутилья для возрождения жизни этих людей? По мнению Каутильи, их надо было заставить селиться небольшими деревнями и заниматься земледелием [202]. Такие деревни должны были быть изолированными друг от друга и, следовательно, замкнутыми единицами. Это требование вытекало из первого принципа политики Каутильи — избегать всякой возможности установления контактов между этими небольшими группами людей, оторванных от своей прежней почвы.

Короче говоря, нужно было разрушить племенные общества и *восстановить существование племен в мелких и изолированных земледельческих поселениях.* Эта политика была не просто провозглашена каким-то политическим деятелем древности, но она активно проводилась в жизнь на протяжении многих столетий нашей истории в прошлом. Поэтому есть основания считать, что она должна пролить яркий свет на проблему своеобразной социальной структуры традиционной Индии.

Это был случай искусственного изменения надстройки без соответствующего изменения в самом базисе. Другими словами, распад племенных обществ не являлся в данном случае естественным следствием прогресса в области производительной техники; вернее, здесь речь идет о разрушении племенных обществ путем нападения на них извне и о принуждении народов племен к жизни в чрезвычайно маленьких и изолированных деревенских общинах, обязанных, как это хорошо известно, выплачивать царю или господину, установившему над ними господство, определенную долю совокупного сельскохозяйственного продукта. Контакт между правителями и жителями деревень никогда не был особенно тесным. Деревенские жители были предоставлены самим себе, и у них, естественно, сохранились весьма значительные остатки племенных институтов и представлений. Другими словами, социальный строй племен, будучи пересажен на почву деревенских общин, сохранил многие из характерных черт своего племенного прошлого. В связи с тем, что такая политика широко практиковалась в течение длительного периода, исторический процесс вызвал к жизни особую форму социальной организации общества, которую можно грубо охарактеризовать как *деспотию сверху с неокончательно уничтоженным племенным обществом в деревнях снизу.* Кроме того, имелись также и компактные племенные коллективы. В результате всего этого в жизни индийских масс, вообще говоря, сохранены в значительной мере такие черты, которые прослеживаются к племенному обществу.

[202] 377 (Mysore, Ed.).

Чтобы не создавалось впечатления чрезмерного упрощения, мы до конца разъясним нашу точку зрения. Мы не склонны полагать, что политика, провозглашенная Каутильей проводилась везде одинаково. Мы также не утверждаем, что политика разрушения племенных обществ и насаждения вместо них мелких и изолированных земледельческих общин являлась единственным фактором, способствовавшим формированию так называемого традиционно индийского общества. Эта социальная структура была сама по себе сложной, и ее развитие являлось, должно быть, результатом сложного процесса. Тем не менее политика, сформулированная Каутильей и активно проводившаяся ранними государствами Индии в течение столетий, являлась, вероятно, одним, причем немаловажным, фактором из целого ряда различных причин, способствовавших формированию особых черт традиционно индийского общества. И если мы заострили свое внимание исключительно на элементах племенного строя, не полностью и искусственно уничтоженных, то это объясняется тем, что их значение до сих пор должным образом не признано.

Вопрос о том, в какой мере отличительная особенность социальной структуры традиционно индийского общества характеризуется политикой, разработанной Каутильей, может пока оставаться открытым. Но остается фактом, что сильные пережитки племенного строя являлись основной характерной чертой традиционно индийского общества и что, следовательно, невозможно понять традиционно индийскую культуру, в особенности народную культуру Индии, не принимая их во внимание. Поэтому в ожидании более полного объяснения этих пережитков племенного строя мы переходим к освещению некоторых из них, которые представляются наиболее важными.

Мы обсудим следующие вопросы: а) этнологический состав народов Индии, б) деревенские общины и вопрос о землевладении, в) кастовая организация, г) обычное право.

16. Этнический состав

Заслуживающие доверия доклады о переписи населения Индии начали появляться лишь с 1871—1872 гг. Однако данные этих ранних докладов весьма показательны.

Тогда численность населения Британской Индии составляла примерно 186 млн. человек, а численность населения индийских княжеств — 54 млн. человек. Оставим пока в стороне вопрос о населении княжеств, ибо доклад не содержал полных данных о нем. Для удобства можно будет оставить в стороне вопрос и о мусульманах, которых насчитывалось в Британской Индии 41 млн. человек, поскольку проблема их происхождения

запутана и, во всяком случае, их история как мусульман началась сравнительно поздно. Таким образом, мы касаемся вопроса об оставшихся 145 млн. человек.

Перепись населения 1871 –1872 гг. вскрыла поразительный факт: из 145 млн. человек 18 млн. все еще находились на племенной стадии развития. Колониальные чиновники относились к ним как к аборигенам или неариям и пытались объяснить тот факт, что они сохранились, следующим образом.

«Будучи вытесненны ариями из равнин, они укрылись в горах, подобно животным, теперь уже вымершим и обнаруживаемым палеонтологами в горных пещерах»[203].

Но более поразительным является, возможно, то обстоятельство, что, по правде говоря, нельзя было четко объяснить происхождение более 110 млн. человек из оставшихся 127 млн. Грубо говоря, 17 млн. человек принадлежали к известным правящим кастам, описываемым как «сравнительно чистокровное потомство ариев или расы, говорившей на санскрите (брахманов и раджпутов)». Но остается открытым вопрос об остальных народах, насчитывавших более 110 млн. человек и, таким образом, представлявших собою подавляющее большинство населения Индии. Английские колониальные чиновники смотрели на них как на огромные массы смешанного населения, главным образом неарийского происхождения. Под неариями имелись в виду народы племен, согласно переписи аборигены.

«В свете отрывочных данных, относящихся к самой ранней истории Индии, которыми мы располагаем, перед нами предстает картина борьбы двух рас за землю; одна из них была представлена людьми со светлой кожей, которые незадолго перед этим проникли сюда через северо-западные горные перевалы; это были люди арийского, буквально «благородного», происхождения, говорившие на величавом языке, поклонявшиеся дружелюбным и могущественным богам. Другая раса была низшего типа; она издавна жила в этой стране; гордые пришельцы вытеснили ее в горы или закабалили на равнинах. Сравнительно чистокровные потомки этих двух рас в настоящее время почти равны друг другу по численности; основную массу нынешнего населения Индии составляют промежуточные касты, возникшие преимущественно из более грубого слоя»[204].

Это был взгляд на индийскую историю, обычный для девятнадцатого века: светлокожие и ушедшие вперед в своем развитии арии завоевали отсталых темнокожих туземцев. Говорилось, таким образом, о бремени белого человека в применении к древнеиндийской истории. Такая точка зрения, очевидно, основывалась на отождествлении правящего класса древней Индии

[203] Hunter, IGI, IV, 174.
[204] Там же, IV, 172.

с ариями. Это отождествление было ошибочным. Но ошибка имела под собой основания. Правящий класс этой страны начиная с самой ранней эпохи стремился разделить славу тех людей, которые называли себя ариями. Правители старались доказать свое чисто арийское происхождение. Делалось это, конечно, весьма искусственно. Цари и знать, устанавливавшие свое господство в более или менее отдаленных районах страны, на деле редко имели какое-либо отношение к собственно ведическим народам. Например, Маурьи не имели ничего общего с так называемыми ариями. Этот факт вынуждены были признать авторы пуран или, вернее, те лица, которые пересматривали пураны. Например, сообщается, что после Махападмы Нанды все последующие цари были шудрами или почти шудрами.

«Это должно в первую очередь означать, что они не приписывали себе ведическое происхождение и не соблюдали ведический ритуал, и нет оснований сомневаться в этом, ибо Маурьи, несомненно, не совершали таких деяний»[205].

Тем не менее в действительности стремление правителей приобщить себя к славе ариев не прекратилось после Махападмы Нанды. Вот пример из сравнительно недавней истории.

«Основателем державы маратхов был Шиваджи. Он был... шудрой. Но когда в 1664 г. ему удалось образовать небольшое, но абсолютно независимое княжество, он захотел «короноваться». Но брахманы совсем не были расположены к тому, чтобы посвятить шудру в цари. Была составлена родословная, согласно которой род бхонсла, откуда он происходил, провозглашался ответвлением шишодиев Читтора; также объявлялось, что этот род, в течение многих столетий пренебрегая обычаями кшатриев, стал вратья. Для подтверждения того, что Шиваджи был кшатрием-вратья и что в случае его очищения, согласно предписаниям шастр, церемонию коронации можно было осуществить, пригласили самого ученого пандита Бенареса маратхского происхождения. Этот пандит, по имени Вишвешвара Бхатта, был плодовитым писателем и большим мастером вести спор. Его называли Гага Бхатта, так как во время многолюдных диспутов он мычал, как бык. Бедный Шиваджи должен был в течение пятнадцати дней подвергаться всевозможным очистительным обрядам, затем он был провозглашен царем»[206].

Если это можно считать образцом того рвения, с которым правители страны пытались приписать себе чисто арийское происхождение, то историков XIX в. можно, пожалуй, извинить за их заблуждение, выразившееся в истолковании индийской исто-

[205] JBBRAS, XXVI, 25 n.
[206] Sastri, AV, 1—2.

рии как истории господства ариев над неариями. К счастью, более передовые ученые позднейшего времени отказались от такого подхода к индийской истории.

Но мы здесь имеем в виду не только это. Поразительным является тот факт, что огромное большинство населения Индии рассматривалось чиновниками, проводившими первоначальные переписи, как «возникшее преимущественно из более грубого слоя», то есть из племен. Но что имелось в виду под таким происхождением? Означало ли оно просто то, что данная часть населения произошла от народов, живших первоначально племенами? Но ведь это можно сказать о всех народах, населяющих земной шар, и поэтому вряд ли имелся какой-либо смысл в выделении по данному признаку так называемого смешанного населения страны. Однако чиновники, проводившие перепись, были вынуждены произвести такое выделение. Объясняется это, по-видимому, тем, что среди людей, принадлежавших к смешанному населению, в значительной мере сохранились характерные черты племенной жизни: их уклад жизни в значительной степени оставался племенным, однако его нельзя было назвать чисто племенным, так как *его племенной характер был ликвидирован еще не полностью.*

То, что являлось справедливым для Индии в целом, очевидно, не было верным для всех частей страны, взятых в отдельности. Но в некоторых районах Индии эта черта проявлялась более резко. Ниже мы приводим замечания Датта [207] о бенгальском крестьянстве, относящиеся к 1874 году.

«Как только арии пришли в Бенгалию, обращение коренных жителей в свою веру стало их главной целью, и большое количество аборигенов к настоящему времени пополнило ряды исповедующих индуизм, образуя, однако, отдельные собственные касты, как, например, хари, дом и т. д... Доктор Хантер (в своей «Хронике сельской Бенгалии») затрагивает очень интересный вопрос, а именно вопрос о том, какую часть всего населения Бенгалии составляют индуизированные аборигены. На этот вопрос он дает далеко не полный ответ» [207].

Датта объяснил причины того, почему ответ был неполным, и перешел к рассмотрению точки зрения Беверли по этому вопросу.

«Среди всего населения собственно Бенгалии, равного 37 млн. человек, Беверли насчитывает около 400 тыс. аборигенов (санталы, гаро и т. д.) и немного больше 5 млн. человек индуизированных аборигенов. В последнюю рубрику им включаются багди, буна, чамары и мучи, чандалы, дом и хари, каора, мал, мехтары и люди многих других племен. Хотя все они ныне счи-

[207] РВ, 11—12.

таются индусами, однако любой, кто внимательно наблюдал за их особым укладом жизни в деревнях, без труда отнесет их к потомкам коренного населения».

Однако полмиллиона человек, живших в племенах, и пять миллионов «идуизированных аборигенов», разумеется, не исчерпывали 37-миллионного населения Бенгалии. К этим пяти с половиной миллионам Датт добавлял около двух с половиной миллионов человек высших каст, то есть тех людей, которые заявляли, как бы фантастично это ни было, о своем чисто арийском происхождении. Существовало еще около полумиллиона мусульман высокой касты. Все же вопрос об огромном большинстве населения оставался открытым.

«При вычете из общего количества населения, равного приблизительно 37 млн. человек, полмиллиона аборигенов, пяти миллионов индуизированных аборигенов, двух с половиной миллионов индусов высокой касты и полмиллиона мусульман высокой касты, остаются 28 млн. человек. Возникает вопрос, являются ли эти 28 млн. потомками коренного населения».

На этот вопрос Датт дал подчеркнуто утвердительный ответ. Им дается следующее объяснение.

«Арийские завоеватели Бенгалии, после того как они распространили свою религию широко по стране, не истребляли и не могли истреблять *туземных земледельцев*. Само собою напрашивается предположение, что неукротимые туземцы удалились в дикие и труднодоступные места Бенгалии, тогда как более слабая часть населения приняла религию завоевателей и *продолжала, как прежде, заниматься земледелием*».

Основной смысл этого замечания, состоящий в том, что уклад жизни подавляющего большинства бенгальских крестьян не был чисто племенным и не являлся полностью лишенным характерных особенностей племенной организации, чрезвычайно важен, и это несмотря на путаницу, порожденную излюбленными теориями историков XIX в. об обращении завоевателями-ариями коренного населения в свою веру.

Мы можем попытаться уяснить себе, что́ конкретно значил процесс новообращения в раннюю эпоху, если мы мысленно на место завоевателей-ариев поставим правящий класс ранних государств, а на место коренного населения — народы племен, против которых выступала государственная власть. Сходные процессы наблюдаются и в настоящее время, и они могут помочь нам разгадать минувшую действительность. Для обозначения данного явления существует современный термин, в котором скрыто меньше лицемерия и которое в большей степени отражает действительное положение вещей. Этим термином является слово «вербовка» — вербовка сельскохозяйственных рабочих для обработки полей, кули для работы на плантациях, горняков для работы в рудниках и, конечно, пушечного мяса

для ведения колониальных войн. Вот, например, в 1881 г. Хантер[208] писал о санталах:

«Санталы населяют деревни, расположенные в лесах и горах, сторонясь людей, живущих на равнинах... Хотя они все еще цепляются за многие обычаи лесного охоничьего племени, тем не менее они научились пользоваться плугом и перешли к оседлому образу жизни, став искусными земледельцами... Вся деревня совместно пирует, охотится и совершает поклонение богам... Расовые узы у них столь сильны, что изгнание из племени являлось единственным наказанием у санталов. Почти до конца прошлого столетия санталы являлись грозой для соседних равнин... Но в 1789 г. английское правительство пожаловало права собственности на землю землевладельцам Бенгалии на условиях, которые через четыре года приняли форму закона о постоянном обложении. С тех пор каждый землевладелец стремился увеличить площадь обрабатываемой земли в своем имении, ставшей теперь его собственностью. Санталы и другие дикие племена не могли уже оставаться в своих укрытиях, будучи привлечены *высокими заработками или хозяйствами, освобожденными от арендной платы*».

Грубым дополнением к сказке о высоких заработках и хозяйствах, освобожденных от арендной платы, является рассказ о восстании санталов.

«30 июня 1855 г. южные санталы, вооружившись луками и стрелами, огромной массой в 30 тыс. человек двинулись на Калькутту, чтобы предъявить свои условия генерал-губернатору»[209].

Далее, уже было показано, что постоянное обложение преследовало единственную цель «создать новый класс помещиков по английскому образцу как социальную опору английского господства»[210]. Однако нас в данный момент интересует откровенное признание относительно того, как даже в сравнительно недавнее время сельскохозяйственные рабочие вербовались в значительной мере среди населения племен.

«Каждый собственник, — писала в 1792 г. лондонская газета «Морнинг кроникл», — собирает земледельцев с гор для улучшения своих земель в низине»[211]. Вот как даже в недавнее время свободные дикари превращались в крепостных крестьян. Это настойчиво напоминает нам о том, что говорил Каутилья много столетий тому назад. И действительно, в сообщениях газеты «Морнинг кроникл» недостает только сведений о роли вербовщиков, проводящих работу среди племен с целью разложить и развратить их.

[208] IGI, IV, 177, 179. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)
[209] Там же, IV, 179.
[210] Dutt, IT, 217.
[211] Цит. Хантером: Hunter, IGI, IV, 179.

По словам Гегеля, Индия «является феноменом как древним, так и современным» [212]. Во всяком случае, многие современные явления могут быть сопоставлены с явлениями давно минувшей действительности.

Косамби [213] уже отметил, что «развитие аграрной деревенской экономики в стране, населенной племенами, является первой великой социальной революцией в Индии». Этот момент важен, хотя наши историки часто упускают его из виду. Однако и сам Косамби упустил из виду то обстоятельство, что сочинения Каутильи по возможности сохраняют сведения относительно одного, хотя и не обязательно единственного из путей этого развития. Вероятно, поэтому Косамби нарисовал довольно одностороннюю картину социального преобразования в древнюю эпоху.

Он утверждал, что это преобразование проходило *мирно*, ибо на сцене индийской истории вместо насилия выступили несметные силы религиозных верований.

«Маркс отметил только отсталость, порожденную кастовой системой, господство наиболее омерзительного ритуала, как, например, культа коровы, кобры, обезьяны, который отвратительным образом принижал человека. Но, с другой стороны, без этих суеверий, которые по необходимости усвоил брахманизм, племенное общество не могло бы мирно перейти к новым формам и свободные дикари не превратились бы в беспомощных крепостных, хотя установление мира между племенами (у которых нормальные отношения означают войну) и переход от охоты и пастушества к земледелию обеспечивают члена племени несомненно более надежными средствами существования. Только внушительный ритуал или же непреодолимая сила современного социализма могли бы привлечь дикаря. Индийский способ, подменив религией насилие, свел необходимость в последнем до минимума; каста и смрити укореняли или замещали тотем и табу с силой, превосходящей силу меча и лука».

Нет сомнения в том, что религиозные верования сыграли свою роль. Было бы ошибкой упускать это из виду. Вместе с тем нельзя упускать из виду и ту роль в превращении свободного члена племени в сельскохозяйственного раба, которую сыграли в древности насилие и коварные средства. В общем Косамби, по-видимому, преувеличил значение религиозного фактора, значение брахманского ритуала.

«Более того, брахманский ритуал был не только шаманским заклинанием — он был связан с практическим календарем, с метеорологией, с прочными полезными знаниями по агрономии, неизвестной примитивным племенам, которые при

[212] Гегель, Соч., т. VIII.
[213] JAOS, LXXV, 35. Следующие цитаты взяты из той же статьи, стр. 36.

обработке земли ограничивались лишь использованием заостренной палки или мотыги. При всех своих магических чудодействиях брахман-поселенец на земле племен был сначала влиятельным первооткрывателем и просветителем, хотя потом он неизбежно становился просто потребителем продукции».

Но мы видели, что брахманы-поселенцы на землях племен выступали в несколько иной роли, чем роль влиятельного первооткрывателя: брахманы, чьи высказывания приводятся в «Махабхарате», говорили намеками о весьма секретной миссии, для выполнения которой они вынуждены были оставаться среди народов племен, а «Артхашастра» разъяснила, что эта миссия состояла в разложении народов племен с помощью вина, женщин и лжи. Мы видели, как брахман Вассакара, осуществляя все это на деле, помог царю Аджатасатту в войне против вадджи.

Во всяком случае, нужно было покорить эти народы племен путем применения принудительных мер воздействия и силы и даже подвергнуть их уничтожению в значительных масштабах, прежде чем они оказались «поглощенными» внутри государства. Кровопролитная бойня, известная в истории как война Ашоки с Калингой, является, вероятно, типичным примером.

17. Сельская община

Мелкие и самодовлеющие сельские общины являлись весьма яркой чертой традиционной индийской социальной системы. Мы намерены подвергнуть обсуждению вопрос о сельских общинах, поскольку в них обнаруживаются пережитки племенного общества.

Ниже следует знаменитое описание сельских общин, данное Марксом.

«Первобытные мелкие индийские общины, сохранившиеся частью и до сих пор, покоятся на общинном владении землей, на непосредственном соединении земледелия с ремеслом и на упрочившемся разделении труда, которое при основании каждой новой общины дает готовый план и схему производства. Каждая такая община образует самодовлеющее производственное целое, область производства которого охватывает от 100 до нескольких тысяч акров. Главная масса продукта производится для непосредственного потребления самой общины, а не в качестве товара, и потому само производство не зависит от того разделения во всем индийском обществе, которое опосредствуется обменом товаров. Только избыток продукта превращается в товар, и притом в значительной своей части лишь в руках государства, к которому с незапамятных времен притекает определенное количество продукта в виде натуральной

ренты. В различных частях Индии встречаются различные формы общин. В общинах наиболее простого типа обработка земли производится совместно, причем продукт разделяется между отдельными членами, тогда как прядением, ткачеством и т. д. занимается каждая семья самостоятельно как домашним побочным промыслом. Наряду с этой массой, занятой однородным трудом, мы находим: «главу» общины, соединяющего в одном лице судью, полицейского начальника и сборщика податей; бухгалтера, ведущего счет земледельческим операциям, кадастрирующего и регистрирующего все сюда относящееся; третьего чиновника, преследующего преступников, охраняющего иностранных путешественников и сопровождающего их от деревни до деревни; пограничника, охраняющего границы общины от посягательства соседних общин; надзирателя за водоемами, который распределяет из общественных водоемов воду, необходимую для орошения полей; брахмана, выполняющего функции религиозного культа; школьного учителя, на песке обучающего детей общины читать и писать; календарного брахмана, который в качестве астролога указывает время посева, жатвы и вообще благоприятное и неблагоприятное время для различных земледельческих работ; кузнеца и плотника, которые изготовляют и чинят все земледельческие орудия; горшечника, изготовляющего посуду для всей деревни; цирюльника; прачечника, моющего одежду; серебряных дел мастера и, в отдельных случаях, поэта, который в одних общинах существует вместо серебряных дел мастера, а в других — вместо школьного учителя. Эта дюжина лиц содержится на счет всей общины. Если население возрастает, на невозделанной земле основывается новая община по образцу старой. Механизм общины обнаруживает планомерное разделение труда, но мануфактурное разделение его немыслимо, так как рынок для кузнеца, плотника и т. д. остается неизменным, и в лучшем случае, в зависимости от величины деревень, встречаются, вместо одного, два-три кузнеца, горшечника и т. д. Закон, регулирующий разделение общинного труда, действует здесь с непреложной властью закона природы: каждый отдельный ремесленник, например кузнец и т. д., выполняет все относящиеся к его профессии операции строго установленным традиционным способом и, однако, совершенно самостоятельно, не признавая над собой никакого авторитета в пределах мастерской. Простота производственного механизма этих самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме и, будучи разрушены, возникают снова в том же самом месте, под тем же самым именем, объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящейся в таком резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий. Структура основных экономических эле-

ментов этого общества не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики» [214].

Мы намерены показать, что совместная жизнь и, что является даже более важным, отсутствие частной собственности на землю внутри этих общин являлись пережитками племенной системы.

Обоснованность описания, данного Марксом, подвергается некоторыми писателями сомнению. Основной пункт противоречия касается вопроса о собственности на землю.

Предшествующие авторы, а именно: Уилкс [215], Кемпбелл [216] и Мэн [217], основывая свое суждение главным образом на отчетах о поземельно-налоговом устройстве — на этих подробных перечнях «всех прав на землю в той форме, в какой они, как считается, существовали накануне завоевания или аннексии» [218], — пришли к выводу, что традиционно индийские сельские общины, подобно маркам или общинам средневековой Европы, изученным Маурером, осуществляли совместное владение землей.

Вот что писал Мэн:

«Индийская сельская община обнаруживает черты сходства с тевтонской общиной, которые слишком сильны и многочисленны, чтобы быть случайными... Она так же характеризуется двояко: группой семей, объединенных в силу признания общего родства, и коллективом людей, осуществляющих совместное владение землей. Угодья общины распределяются если не таким же образом, то на тех же принципах; и те идеи, которые преобладают внутри группы родственников, и обязанности ее членов по отношению друг к другу представляются по существу такими же. Но индийская сельская община является живым, а не мертвым институтом. Факторы, обусловившие превращение марки в феодальное поместье, хотя они могут быть прослежены в Индии, проявлялись очень слабо, и в огромнейшей части страны сельская община не растворилась в большем по численности коллективе людей и не затерялась на территории большего размера» [219].

Это сравнение индийской сельской общины с маркой, исследованной Маурером, было знаменательным, хотя при нем и упускается из виду тот момент, четко объясненный Марксом и Энгельсом, что совместное владение землей, характеризовавшее древнюю тевтонскую марку, было не чем иным, как пережитком племенной системы.

[214] С. I, 357—358 (К. Маркс, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1949, стр. 364—365).
[215] HSSI.
[216] MYJ.
[217] VCEW.
[218] Там же, 33.
[219] Там же, 12.

Еще до того, как Мэн написал эти строки, Энгельс, отвечая на фантастические измышления Дюринга (порабошенные люди необходимы, так как для того, чтобы человек подчинил себе природу, нужно осуществить хозяйственное использование земельной собственности на значительных пространствах, а кто, как не порабощенный человек, работающий на земледельца, мог бы произвести хозяйственное использование земли?), писал:

«...если мы ограничиваемся хозяйственным использованием земельной собственности на значительных пространствах, то вопрос состоит в том, кому принадлежит эта земельная собственность, и тут мы находим в начале истории всех культурных народов не «крупного землевладельца», которого подсовывает нам здесь г. Дюринг со своей обычной фокуснической манерой, именуемой им «естественной диалектикой», — а *родовые* и *сельские общины* с общинным землевладением. От Индии и до Ирландии обработка земельной собственности на больших пространствах производилась первоначально такими именно родовыми и сельскими общинами, причем пашня либо обрабатывалась сообща за счет общины, либо делилась на отдельные участки земли, отводимые общиной на известный срок отдельным семьям, при постоянном общем пользовании лесом и пастбищами. И опять-таки характерно для «углубленнейших специальных занятий» г. Дюринга «в области политических и юридических наук», что он ничего не знает обо всем этом, что все его сочинения свидетельствуют о полном незнакомстве с составившими эпоху в науке трудами Маурера о первобытном строе германской марки, этой основы всего германского права; точно так же свидетельствуют они о полном незнакомстве с постоянно возрастающей литературой, которая — под влиянием главным образом трудов Маурера — устанавливает наличие первобытного общинного землевладения у всех европейских и азиатских культурных народов и исследует различные формы его существования и разложения» [220].

Необходимо отметить, что Энгельс говорил о «родовых» и «сельских общинах», тем самым давая понять, что, согласно его трактовке, это два разных вида общин, хотя «первобытное общинное землевладение», первоначально являвшееся характерной особенностью доклассовой или племенной социальной организации, продолжало существовать даже накануне английского завоевания. Это очень важно, ибо все народы мира, поскольку их прошлое характеризовалось родовым строем, прошли в ходе исторического развития стадию общинного землевладения. Достоинство трудов Маурера, названных Энгельсом «составившими эпоху», заключается в том, что в них история общинного

[220] AD, 263. (Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1951, стр. 164—165. Курсив наш. — *Д. Ч.*)

землевладения прослеживается к эпохе, предшествующей возникновению германской марки. Аналогично этому достоинство трудов Уилкса, Кемпбелла и Мэна состоит в показе того, что ранние английские отчеты о поземельно-налоговом устройстве свидетельствовали о том, что такая характерная особенность первобытного доклассового общества, как общинное землевладение, оставалось чертой индийских сельских общин даже тогда, когда эти общины ушли далеко вперед от собственно племенной стадии.

Но факт существования общинной собственности энергично оспаривался некоторыми авторами, среди которых выделяется Баден-Пауэлл. Поэтому мы начнем с рассмотрения некоторых его высказываний и доводов.

«Во всяком случае, я думаю, что у нас есть все основания настаивать на должном признании того факта, что существует особый тип деревни, наличие в которой общинной собственности нельзя доказать как в отношении к прошлому, так и к настоящему времени, а также на том, что едва ли возможно ссылаться на «индийскую сельскую общину» как на доказательство при рассмотрении любого общего вопроса архаических земельных отношений или экономической науки, если мы будем исходить из существования одного лишь типа, оставляя вне поля зрения обширную территорию страны с ее различными формами и особенностями»[221].

Тем типом индийских деревень, который, по его мнению, опровергал очевидность существования общинной собственности, был тип райотвари. Но он также признавал, что в Индии имелся и другой тип деревень, который он называл объединенной деревней и к которому применимо описание Мэна. Согласно оценке Баден-Пауэлла, объединенные деревни занимали площадь размером 218 170 квадратных миль, а деревни райотвари — 575 313 квадратных миль[222]. Следовательно, даже принимая его предположение, что деревни райотвари не обладали таким признаком, как наличие общинной собственности, мы не можем отрицать, что обширные районы страны сохранили такой признак. Но справедливость его предположения не является несомненной, ибо в деревнях типа райотвари были замечены значительные остатки племенного равенства и, следовательно, в конечном итоге жизни в племенном коллективе. Так, например, сам Баден-Пауэлл отметил, что обрабатываемая земля таких деревень, будучи поделенной между хозяйствами, периодически перераспределялась[223]. Это периодическое перераспределение имело целью обеспечение равенства и как таковое являлось пережитком доклассового племенного общества.

[221] IVC, 5.
[222] Там же, 8.
[223] Там же, 179—178, 324—325, ср. Maine, VCEW, 112.

Подобная первобытная практика имеет универсальный характер.

«В Палестине, Трансиордании и Сирии все еще существует другая форма полуколлективной собственности... Когда племена первоначально перешли к оседлому образу жизни, обрабатываемая земля каждой деревни была распределена поровну среди членов, причем каждый из них получал участок земли в различных районах деревни, и для сохранения равенства среди членов земля перераспределялась через определенные промежутки времени» [224].

Томсон [225], опираясь на работы Зеебома и Виноградова, показал, что эта первобытная практика обеспечения равенства путем ежегодного перераспределения обрабатываемой земли была характерной также и для ранней английской деревни. По их утверждению, эта практика покоилась непосредственно на принципе, согласно которому «земля не распределялась раз и навсегда между отдельными лицами, но оставалась в собственности родовой общины, тогда как для сельскохозяйственного использования она делилась по определенным правилам между объединенными семьями, причем полоски, подлежащие обработке, определялись по жребию».

Томсон привел много других аналогий, значение которых едва ли можно упускать из виду. Суть состоит в том, что периодическое перераспределение земли по жребию было всеобщим явлением, характерным для ранних сельскохозяйственных деревень во всем мире. И если деревни райотвари также сохранили эту черту вплоть до начала английского правления, что признает сам Баден-Пауэлл, то тогда ранний тип деревень не только нельзя рассматривать как свидетельство против существования общинной собственности на землю, но следует его считать обладающим значительными остатками племенного прошлого.

Довольно странно, что Баден-Пауэлл не оспаривал наличия пережитков родового строя в деревнях райотвари, несмотря на свое стремление опровергнуть существование коллективной собственности на землю. Наоборот, он подверг критике Мэна, в частности, за то, что тот упустил из виду наличие этих пережитков в деревнях данного типа.

«Этим фактом я объясняю полное отсутствие на страницах работы сэра Г. С. Мэна особого упоминания о деревне типа райотвари; он также почти не обращает внимания на племенную, или клановую, организацию индийских народов вообще и на пограничные племенные деревни в Пенджабе» [226].

[224] Цит. Томсоном: SAGS, I, 305 n.
[225] Там же, 1, 306.
[226] Baden-Powell, IVC, 4.

Относительно деревень типа райотвари он заявил:

«В странах, где преобладают деревни этого типа, мы почти всегда можем обнаружить свидетельства племенного состояния общества... Существовали клановые территориальные единицы, состоящие из ряда деревень во главе со старостой или вождем» [227].

Но что подразумевалось под клановой организацией и племенным состоянием общества? Очевидно, в значительной мере из-за пренебрежения к работе Моргана возник довольно своеобразный взгляд Баден-Пауэлла, но этот вопрос сослужил ему плохую службу. Баден-Пауэлл, упустил из виду тот факт, что подлинно племенное состояние общества и частная собственность на землю несовместимы друг с другом. Частная собственность появилась лишь на сравнительно поздней стадии социального развития. Гобхаус высказал в связи с этим следующее общее замечание.

«Всю тенденцию развития мы можем лучше всего представить в виде утверждения, что общинный принцип преобладает на низшей стадии цивилизации и сохраняет за собою незначительное превосходство у народов, занимающихся пастушеским скотоводством, и что частная собственность стремится к увеличению на высших стадиях, то есть при земледелии, но частично в соединении с общинным принципом, частично в силу зависимого положения по отношению к вождю, а в некоторых случаях посредством образования чего-то вроде феодального владения. Мы, по-видимому, на деле обнаруживаем такое отсутствие четкой грани между сеньориальной и общественной собственностью в начале нашей истории. Всякий раз на той стадии, когда на смену варварству начинает приходить цивилизация, общинный, индивидуальный и сеньориальный принципы оказываются переплетенными... и, по-видимому, лишь следующая стадия в развитии цивилизации отдает предпочтение феодальному сеньору» [228].

Однако Баден-Пауэлл в своей работе был склонен исходить из предположения, которое на деле ставило этот исторический процесс с ног на голову. Вот его тезис: первоначально существовал тип деревень райотвари с частной собственностью на землю, а система общинного владения была в определенных районах навязана этим деревням теми, кто завоевал страну. Касаясь деревень райотвари, он писал:

«Вполне возможно, что когда члены дравидийских и других родов впервые создали деревни этого образца, то имелась некоторая общая идея о племенном союзе и каждый член клана имел право на получение надела, достаточного для удовле-

[227] Baden-Powell, JVC, 9.
[228] Цит. Томсоном: SAGS, 1, 302—303.

творения своих нужд; но нет следов общинного владения занятой землей; некоторые наделы деревни распределяются или занимаются в отдельности и используются независимо от первых» [229].

Общинная собственность, согласно Баден-Пауэллу, была введена в этих деревнях гораздо позднее. Вот как он объяснял происхождение объединенных деревень.

«Группа собственников, которые независимо от того, поделены ли их земли или нет, владеют ими совместно и имеют определенный общий интерес в деревне, появляется по-разному... Прежде всего я хочу еще раз повторить, что во всех случаях они или являются правящей, побеждающей, часто неземледельческой кастой, члены которой занимают господствующее положение помещика по отношению к существовавшей ранее в деревне группе земледельцев обычно туземного, смешанного или простого происхождения, или основывают свою собственную деревню в девственной глуши своими собственными усилиями, если они являются земледельцами, или же с помощью арендаторов и зависимых людей» [230].

Будучи извращением действительного исторического процесса, такое утверждение явно не соответствует истине. Помимо того, что вообще известно о развитии института частной собственности, в применении к Индии известен целый ряд особых случаев, которые показывают, что индивидуальное или частное землевладение было введено в деревнях, первоначально характеризовавшихся племенной организацией, теми, кто установил там свое господство [231].

Теперь мы можем оставить в стороне этих современных авторов Запада и обратить свое внимание на рассмотрение некоторых более древних свидетельств того, что частное землевладение не являлось какой-либо особой чертой традиционно аграрной Индии.

Примечательным, как заметил Мэн, является то, что своды законов такой преимущественно аграрной страны, как Индия, характеризуются «необычайной малочисленностью установлений, специально относящихся к владению землей и к взаимным правам различных классов, занятых ее обработкой» [232]. Зато мы находим законы относительно налога, взимаемого царем с деревни, который обычно составлял одну шестую часть всей продукции деревни и назывался у Ману *бхага* или *кара*.

Подобное свидетельство о праве правителя на долю продукции деревни наряду с громкими эпитетами, которыми наделялись цари в сводах законов, привело к тому, что некоторые

[229] IVC, 9.
[230] Там же, 21—22.
[231] Рой дает очень интересный пример, MC, II.
[232] VCEW, 51.

ученые вообразили, будто земля вообще не принадлежала земледельцам и ею владели лишь цари. «Исконный индийский закон, — говорил Смит [233], — всегда признавал землю, используемую для сельскохозяйственного производства, собственностью короны».

Единственным серьезным аргументом, до сих пор приведенным в пользу этой теории о собственности короны, является не свидетельство индийской правовой литературы, а скорее отчет древних греческих путешественников. Но Уилкс уже показал, в какой малой степени мы можем полагаться на такой отчет [234]. Поэтому Джаясвал был совершенно прав, возражая Смиту.

«Исконный закон Индии, изложенный ее собственными законоведами, чей авторитет не вызывает никакого сомнения и является неоспоримым, представляет собою другой путь. Он может быть исконным законом любой страны; но он, конечно, не исконный закон Индии» [235].

Однако данные, которые упоминались Джаясвалом и другими учеными в опровержение теории о собственности короны, рассматривались ими как свидетельства существования частной собственности на землю, понимаемой в смысле индивидуальной собственности в противоположность коллективной.

Критический обзор показывает, что в этих данных нет ничего, подтверждающего частную собственность или опровергающего коллективную собственность, хотя они действительно свидетельствуют против собственности короны. Действительно, частная собственность (или собственность в современном понимании) не является единственно возможной альтернативой собственности короны. Остается другая альтернатива, а именно коллективная собственность в древнем или родовом понимании, значительные пережитки которой сохранились в сельских общинах Индии.

Джаясвал начал с приведения цитаты из работы Коулбрука о мимансе.

«При некоторых жертвоприношениях, например при совершении жертвоприношения, носящего название *вишваджит*, почитателю, ради которого совершается обряд, предписывается даровать всю свою собственность жрецам, выполняющим обряд. Спрашивается, надлежит ли державному повелителю отдать всю страну, включая пастбища, дороги, участки с озерами и прудами; всемирному монарху — всю Землю, а вассальному князю — целую провинцию, которой он правит. Ответ гласит: монарх не имеет собственности на Земле, а вассальный князь — в стране. Царская власть достигается завоеванием, а также право собственности на дом и поле, принадлежавшие врагу.

[233] Цит. Джаясвалом: HP, II, 181.
[234] HSSI, 112—113.
[235] HP, II, 181.

Принцип права, согласно которому «царь является владыкой всего, за исключением богатства жрецов», касается его власти исправлять дурных и защищать хороших. Его царская земля существует для управления государством и искоренения зла, и для этой цели он собирает налоги с земледельцев и взимает штраф с правонарушителей. Но это не значит, что он наделен правом собственности, иначе в его собственности находились бы дома и земля, принадлежащая подданным, живущим в его владениях. *Земля не принадлежит царю, но является общей для всех живых существ, пожинающих плоды своего труда. Она принадлежит, говорит Джаймини, всем в равной мере*; поэтому хотя и имеет место пожалование участка земли какому-либо лицу, все же вся страна не может быть отдана монархом, а провинция — вассальным князем. Однако дом и поле, приобретенные путем покупки и другими подобными средствами, могут быть пожалованы» [236].

Земля не была собственностью царя, и страна не была собственностью вассального князя. В чьей же тогда собственности они находились? Ответом на этот вопрос является заявление Джаймини, приводимое Коулбруком. Согласно этому заявлению, земля принадлежала всем в равной мере. Здесь нет никакого указания на индивидуальную собственность.

Далее Джаясвал приводит авторитетное утверждение Нилакантхи, которое в переводе Джаясвала имеет следующий вид.

«Подобным же образом завоевание и другие (способы) являются (доступными) для правителя (кшатрия) и других. В результате завоевания право собственности завоевателя возникает лишь в отношении домов, земель, недвижимого имущества и т. д. покоренного правителя. Там, где последний обладал правом собирать налоги, завоеватель получает это право в полном объеме, но не право собственности. Поэтому в шестой книге (пурва-мимансы) говорится: *«Царем вся страна, а правителем провинции провинция не подлежит дарению»* (не есть «дейя»). Правами собственности по отношению к деревням, землям и т. д. пользуются землевладельцы и др. Право царя ограничено лишь взиманием с них налога. Поэтому то, что ныне обозначается термином «пожалование земли» и т. д. (царем), не есть отдача земли, а лишь предоставление содержания. Если дом, земля и т. п. покупаются у владельца (царем), то действительно может возникнуть право собственности» [237].

Слово «землевладельцы», встречающееся в этой цитате, может породить представление о частной собственности феодального типа. Но это является результатом неправильного перевода. Землевладельцы, в нашем понимании, будучи порожде-

[236] HP, II, 175.
[237] Там же, II, 176—177.

нием английского господства, не могли существовать во времена Нилакантхи. На самом деле Нилакантха употребил слово «бхаумикади». Моньер-Вильямс[238] высказал мысль, что слово «бхаумика» буквально означает «относящийся к земле или посвященный ей, полученный или выходящий из земли». С этимологической точки зрения слово «бхаумика» в форме множественного числа имеет значение «дети земли», потому что это слово возникло в результате прибавления суффикса ik (передающего понятие «дети») к слову «бхуми» (земля). Кроме того, нужно отметить, что Нилакантха упомянул не только бхаумика, а прибавил к данному слову еще слово «ади» («и другие»). Если предположить, что бхаумика — это землевладельцы, то добавление слова «ади» (и другие) не дает никакого смысла. Однако мы считаем, что если исходить из смысла, то прибавление слова «ади» будет логически вполне оправдано. Как мы видели, кроме действительных землевладельцев, в сельских общинах были ремесленники и другие; земля и деревня (бхуми-кшетради) принадлежали им всем вместе.

Кроме того, некоторую путаницу может породить встречающееся в этой цитате упоминание о продаже и купле. Мы вскоре вернемся к обсуждению вопроса о реальном значении этих торговых операций.

Затем Джаясвал[239] приводит высказывания некоторых других авторитетных авторов, таких, как Мадхава, Катьяяна, Митрамишра и автор «Бхаттадипики». Однако ни одно из этих высказываний не содержит какого-либо неопровержимого свидетельства в пользу существования индивидуальной собственности на землю.

Мадхава относился к маха-бхуми («огромная земля») как к общественному достоянию живых существ, пожинающих плоды своего труда. Автор «Бхаттадипики» говорил о покупке домов и земель, но таковые являлись, как и у Нилакантхи, *гриха-кшетрадана,* определенно в противоположность *махапритхиви.* На эту огромную по своей площади землю не могло распространяться какое-либо иное право, чем право царя взимать часть продукции земледельцев. Катьяяна и Митрамишра больше ни на что не указывают. Поэтому мы можем с полным основанием предположить, что, согласно этим правовым сочинениям, не было ни частной, ни индивидуальной собственности, хотя деревенская земля определенно не находилась в собственности царя.

Кане[240], главным образом на основании законов Ману, тоже доказывал, что правом собственности на обрабатываемую землю были наделены скорее земледельцы, чем царь. По его

[238] SED, 768.
[239] HP, II, 177 и далее.
[240] HD, II, 867—868.

мнению, многочисленные отрывки из «Законов Ману», на которые (отрывки) он ссылался, показывают, что «Ману считал, что правом собственности на обрабатываемую землю обладал сам земледелец, а царь был наделен правом требовать определенную часть продукта».

Но возникает вопрос о том, как, согласно сводам законов, владели земледельцы своей землей: индивидуально или коллективно. Кане был склонен принять первую альтернативу. Однако он не привел ни одного конкретного свидетельства или аргумента в пользу принятия данной альтернативы и против принятия другой. Поэтому мы не считаем себя обязанными согласиться с его точкой зрения.

Джаясвал, отстаивая свою теорию частной собственности на землю, обратился к надписям. «Сохранились надписи, вполне доказывающие существование частной собственности на землю»[241]. Но, не говоря уже об анализе смысла надписей, он не упомянул ни одной надписи, которая могла бы подтвердить правильность его тезиса. Вместо этого он сослался в своем подстрочном примечании[242] на статью в журнале «Индиан антиквари». Он заявил, что эта статья является подтверждением следующего заявления.

«Устанавливающие право собственности документы Гуптов, изложенные на медных табличках и зарегистрированные чиновниками округа, оставившими на них свои печати, являются ярким свидетельством существования частной собственности»[243].

Доказывая так решительно существование частной собственности, Джаясвал ссылался на довольно хорошо известную статью Парджитера[244] о трех дарственных грамотах, изложенных на медных табличках, из Восточной Бенгалии. Странно, однако, что тщательно исследованные таблички являются веским доказательством против точки зрения, признающей существование индивидуальной собственности на землю, причем даже сам автор статьи был такого же мнения. Из трех грамот первая была изложена наиболее ясно, и, по мнению Парджитера, она свидетельствует о том, что земля являлась общей собственностью жителей деревни.

Вот эта надпись.

«К ведущим людям округа (ныне Фаридпур), во главе которых находились Итита, Кулачандра, Гаруда, Брихаччатта, Алука, Аначара, Бхасайтья, Шубхадэва, Гхошачандра, Анамитра, Гуначандра, Каласакха, Куласвамин, Дурлабха,

[241] HP, II, 174.
[242] Там же.
[243] Там же, II, 180.
[244] IA (1910), 193.

Сатьячандра, Арджунабаппа и Кундалипта, и простому люду (пракритаях) почтительно обратился чиновник Ватабхога.

«Я хочу купить у вас, пользующихся уважением, участок обрабатываемой земли (*кшетракханда*) и даровать его брахману; посему соблаговолите взять с меня плату, разделить (землю) в округе и дать ее (мне)». Поэтому мы, со вниманием отнесясь к этой просьбе (и) будучи единодушны, порешили (о деле) согласно оценке счетовода (*пустапала*) Винаясены. Согласно правилу, установленному в этом округе, вдоль берега Восточного моря, обрабатываемые земли могут быть проданы из расчета четыре динара за участок, который можно засеять одним кулья семян (*кульявапа*); для подтверждения состоявшейся продажи выдается медная табличка, вручаемая сразу же по вычислении того, какое количество семян требуется для засева данного участка обрабатываемых земель; этим самым царь получает шестую часть — будущие налоги, согласно здешнему закону. Поэтому, когда Ватабхога согласился с этим порядком, обеспечил внесение соответствующего залога действием и намерениями того, кто пожелал прославиться своими добродетелями и уплатил двенадцать динаров в нашем присутствии, мы, с помощью Шивачандры поделив землю на участки размером в восемь тростей (*нала* — возможно, бамбуковая трость) на девять (на кульявапа), продали Ватабхоге обрабатываемую землю, для засева которой требуется три кулья семян, в Дхрувилати по обычаю, в соответствии с которым предоставляется медная табличка. Этот самый Ватабхога, который желает блага в другом мире, пока будет использоваться (эта земля), пока существует луна, звезды и солнце, ради (духовного) блага своих родителей с радостью даровал землю (брахману) Чандрасвамину — выходцу из готры Бхарадваджа, который был ваджасанея и знатоком шести анг (далее в тексте следует проклятие нарушителям дарственной грамоты, описываются границы пожалованного участка). Третий (с начала правления царя) год, пятый день месяца вайшакха» [245].

Следует особо отметить, что земля могла «продаваться» только при единодушном одобрении как *главными людьми округа,* так и *простым людом*. Это свидетельствует о том, что частная или индивидуальная собственность не существовала. Но тем не менее очевидными являются факт уплаты и указания на куплю и продажу. В связи с этим возникают интересные вопросы. По словам Косамби [246], «основной вопрос ставится так: кому уплачивались деньги и для чего?» Деньги, очевидно, не могли поступить к тем, кто давал свое согласие на продажу, так как в их число входили не только жители деревни, но и ве-

[245] Перевод Косамби: JAOS, LXXV, 232.
[246] Там же.

дущие люди всего округа. Кроме того, «сделка совершалась не ради финансовой выгоды, и она также не означала вложение денег»; точнее говоря, «земля поступала к брахману ради духовной добродетели покупателя и его родителей». Согласно обычаю страны, участок земли, поступающий к брахману ради таких целей, освобождался от обложения налогом. Поэтому покупалось, вероятно, освобождение от обложения налогом, равным традиционной одной шестой части продукта. В этом случае покупка земли означала лишь компенсацию для государственной казны за освобождение от налога. Косамби справедливо заметил:

«Таким образом, упомянутая «шестая часть» не являлась шестой частью полной цены, но представляла собою *плату в пользу казны* (*или тех лиц, которых государство уполномочило нести ответственность за налоги*) взамен шестой части урожая, являвшейся обычным земельным налогом в тот период» [247].

Медная табличка, о которой идет речь, относится к шестому веку нашей эры. Другие надписи и грамоты, относящиеся к другим периодам, выражают, грубо говоря, ту же самую идею относительно характера собственности на землю. Мы можем привести некоторые высказывания Косамби [248].

«Полководец Чандрагупты Амаракарддава купил в 409—410 гг. н. э. деревню Ишваравака за деньги, предоставленные некоторыми членами царского дома, и пожаловал ее вместе с процентами на дополнительную сумму для поддержания буддистского монашеского ордена в Санчи. Купить можно было только у государства в виде выплаты компенсации царской казне, ибо после совершения покупки государство отказывалось от взимаемых с деревни налогов в пользу монастырского ордена; но об этом за неимением каких-либо иных данных о деревне можно только догадываться на основании анализа других дарственных грамот периода Гуптов в Бенгале. В самом деле, покупка любого рода в этих грамотах выглядит необычной, и ничего не слышно о продаже земли частным собственником того времени. Вопреки тому, что иногда утверждалось, в дамодарпурских табличках нет никаких указаний на покупку чужеземными поселенцами участков у деревенского совета. Брахман или его патрон платили государству компенсацию из расчета три динара за один кульявапа за право, не выплачивая налогов, возделывать участки, достаточные по своим размерам для содержания семьи, на доселе непаханной, пограничной (кхила) земле и на пустоши. Брахманом или же для храмового участка покупалось освобождение (навсегда) от обложения налогами,

[247] Перевод Косамби: JAOS, 233.
[248] Там же, 21.

а не сама земля. В конечном итоге связанным с этим делом должностные лица были ответственны перед царем».

Характерные условия такого освобождения от налогов можно обнаружить в надписи V в. н. э.[249]. В этом случае, как и во многих других, в качестве дарующего лица выступает сам царь. Но царь дарил землю не как собственник, а как лицо, у которого было право на получение фиксированного налога с этой земли, то есть дарение, по сути дела, означало отказ от получения налога.

«Обнаруженные до сих пор грамоты говорят в своем подавляющем большинстве о том, что цари дарили брахманам землю или деревню»[250].

Но что имелось в виду под такими дарами?

«Обычно царь предоставляет право на возделывание земли без выплаты налога; на более поздней стадии деревенские налоги также выдаются лицу, получившему дар. Налоги, обычно натуральные, принимают форму дарования зерна. Пожалование налога не дает прав собственности на саму землю, которая, как правило, не может ни продаваться, ни отчуждаться. Лицо, облагодетельствованное пожалованием, не отчитывается за полученные налоги и не передает установленную часть государству, как это было позднее, во времена феодализма»[251].

Но даже позднее, во времена феодализма, каковы бы ни были изменения в системе налогообложения, частная собственность на землю не получила развития, по крайней мере как всеобщая черта индийской экономики. Даже в период Моголов общинная собственность на землю сохранялась на обширных территориях страны. Как показал Уилкс[252], «европейские путешественники», посетившие двор Аурангзеба в конце XVII в., единодушно отрицают существование частной собственности на землю в Индии».

Свидетельства, подобные этим, являются решающими.

У нас нет возможности более подробно останавливаться на проблеме традиционно индийского землевладения. На самом деле эту проблему еще надлежит полностью решить нашим историкам. То, что является необходимым для нашего доказательства, уже в достаточной мере обсуждено. Мы стараемся показать, что пережитки родового строя составляли выдающуюся черту традиционно индийской социальной системы. Индийские сельские общины являлись примером таких пережитков. Совместная жизнь и общинная собственность на землю, как пережитки племенной системы, были главными чертами этих общин.

[249] Перевод Косамби: JAOS, 230.
[250] Там же, 228.
[251] Там же, 229.
[252] HSSI, 114.

Это уже было отмечено Гегелем и Марксом. Гегелю принадлежит следующее высказывание.

«Как мы уже упомянули, весь урожай в каждой деревне разделяется на две части, из которых одна достается радже, а другая крестьянам; но затем соответственные доли получают еще местный старшина, судья, надсмотрщик, заведующий всем распределением воды, брахман за совершение богослужения, астролог (также брахман, указывающий счастливые и несчастливые дни), кузнец, плотник, гончар, прачка, цирюльник, врач, танцовщицы, музыканты, поэт. Это постоянно и неизменно и не зависит от произвола. Поэтому все политические революции безразличны для простого индуса, так как его участь не изменяется» [253].

Индивидуум как индивидуум, согласно Гегелю, не существовал в Индии. Но какова была причина этого? Гегель думал, что ответ нужно искать в «характере *грезящего* духа как общего принципа индийской натуры» [254].

«Дух перестал существовать для себя в противоположность иному, и таким образом вообще прекращается отграничение внешнего и единичного от его всеобщности и от его сущности. Поэтому грезящий индус является всем тем, что мы называем конечным и единичным, и в то же время чем-то бесконечно всеобщим и безграничным, божественным в самом себе» [255].

Перед Марксом встала задача сорвать это покрывало метафизики и ясно и объективно изобразить действительное положение сельских общин, то есть поставить этот взгляд Гегеля с головы на ноги.

18. Кастовый строй

Другой выдающейся чертой традиционно индийского общества был кастовый строй. Под этим мы подразумеваем фантастические претензии на превосходство так называемых высших каст над низшими кастами (кастовое высокомерие); мы имеем в виду реальный и своеобразный строй, при котором живут члены тех и других каст.

Проблема каст наиболее сложная. Сенар [256] сказал, что ни одно утверждение по данному вопросу не может считаться абсолютно правильным. Данному вопросу посвящена обширная литература, причем авторы редко соглашаются друг с другом.

[253] LPH, 161. (Гегель, Соч., т. VIII, Философия истории. Перев. А. М. Водена. М., 1935, стр. 146).
[254] Там же, стр. 147.
[255] Там же, стр. 143.
[256] См. Mitra, CWB (1951), vol. on CT, 16.

«Относительно происхождения самой кастовой системы существует, вероятно, столько же теорий, сколько имеется авторов, писавших на эту тему» [257].

У нас нет ни необходимости, ни возможности рассматривать все эти теории. Мы не собираемся полностью и окончательно разъяснить этот вопрос. Мы намерены обсудить эту проблему лишь в той степени, в какой она касается нашего положения о том, что касты, подобно сельским общинам, обнаруживают весьма значительные остатки племенной организации. Это уже отмечалось Косамби.

«Весь ход индийской истории показывает, что элементы племенной организации были вплетены в ткань всего общества. Это явление, которое лежит в основе наиболее поразительной черты социальной структуры Индии, то есть каста, также является в большой степени основным фактором древнеиндийской истории» [258].

Перед нами встает задача объяснить, каким образом рассмотрение вопроса о кастовом строе проливает свет на нашу гипотезу о неполной утрате черт племенной организации.

В свое время были сделаны попытки объяснить особенности кастовой системы на основе брахманской литературы, в частности дхарма шастр. Хотя из числа современных авторитетов Датта [259] и другие все еще склонны придавать большое значение брахманским теориям происхождения каст в том виде, в каком они преподносятся, например, в законах Ману, все же в целом доверие к брахманской версии объяснения кастового строя ныне утрачено, ибо брахманская теория не соответствовала тому, что представляли собой касты в действительности.

«Думается, что в действительности возникли новые профессиональные группы, имеющие характерные особенности каст, а брахманское объяснение сводилось к теории перестановок и сочетаний четырех первоначальных каст, ограничивавших умственный горизонт брахмана» [260].

Сенгупта [261] в дополнение к отчету о переписи Западной Бенгалии со всей старательностью составил две чрезвычайно интересные таблицы происхождения смешанных каст и подкаст, упомянутых в дхарма шастрах. Таблицы убедительно показывают, что спекуляции дхарма шастр относительно происхождения смешанных каст были совершенно негодными.

Однако критику и осуждение брахманской теории каст начали прежде всего два ученых, занимавшихся вопросами буд-

[257] См. Mitra, CWB, 17.
[258] ISIH, 25.
[259] Mitra, op. cit., 17.
[260] Ghurye, CRI, 91.
[261] Mitra, op. cit., 47—48.

дизма, а именно Рис Дэвидс и Фик. По словам Рис Дэвидс [262], то, о чем свидетельствуют буддистская литература, а также монеты и надписи, «не вяжется с брахманскими теориями каст и исторического развития». Но в то время ученые в такой мере полагались на эти брахманские теории, что, как говорит Рис Дэвидс, ей пришлось «объявить войну... этим взглядам».

Фик говорил, что хотя брахманские теории находятся в тесном взаимодействии с фактами и действительными условиями, однако они пропагандируются вне связи с фактами и как таковые не дают нам картины действительных социальных условий. Касаясь теории Ману о четырех кастах и о других смешанных кастах, он сделал следующее замечание.

«С первого взгляда становится очевидным, что мы не можем найти в ней правильную картину действительного положения вещей. Однако не трудно увидеть, как развилась такая система. Названия особых смешанных каст очень ясно указывают на тот материал, из которого построена система. Повсюду мы встречаемся или с географическими, или с этническими связями, с названиями стран и народов, которые дают им (кастам) их отличительные имена, как, например, магадха, нишада, вайдеха, амбаштха, малла, личчхави и чандала. Наряду с этим в значительно меньшей степени названия определяются профессиональными категориями, например: сута — возница, вена — мастер, изготовляющий свирели, ната — танцор, кайварта — рыбак. Самостоятельное существование этих и подобных им групп, обособленных от арийского общества в силу презрения, которое выражалось к их происхождению и занятиям, было слишком очевидным, чтобы стало возможным игнорировать их и подвести их под какую-либо одну из четырех каст. Рамки теории были расширены, и смешанные касты путем совершенно произвольного объяснения происхождения их родов и профессиональных групп были добавлены к четырем первоначальным и признанным кастам» [263].

Если это верно, тогда, конечно, в понимании фактического положения касты нужно было полагаться на иной источник, а не на правовую литературу брахманов. Сам Фик полагался на джатаки как на один из возможных источников. Но кастовая система была характерной не только для буддистской Индии, картина которой, согласно Фику, правдиво нарисована в джатаках. Касты существуют и в современной Индии. Поэтому, если мы будем ограничиваться только буддистскими источниками, какой бы большой ни была их сравнительная объективность, мы не сразу получим возможность полного понимания данной проблемы. Сам Фик осознавал это.

[262] См. Mitra, CWB.
[263] SONIBT, 8—9.

«...мы, не колеблясь, сравниваем условия современной Индии, которые вследствие устойчивости большинства восточных культур сохранили в себе так много прошлого, с более ранними периодами и используем первые для объяснения последних» [264].

Когда, однако, мы соглашаемся делать это, то есть когда мы стараемся понять в свете современной действительности действительность ранних периодов, то нас больше всего поражает тот факт, что племенная организация, в особенности среди отсталых народов Индии, не всегда четко отграничена от кастовой организации. Это ясно видно из самих заглавий книг, написанных об этих отсталых народах. Эти заглавия обычно содержат оба слова: «касты» и «племена» [265], свидетельствуя о том, что самим авторам не всегда бывает ясно, где проходит граница между племенем и кастой. Кроме того, в докладах о переписи неизменно имеется специальный том, в котором приводятся данные об отсталых народах. Такие тома носят название «касты и племена». Очевидно, чиновники, ведавшие переписью, не всегда знали, как можно ясно отличить одно от другого.

Это явление свойственно не только современности. Даже авторы наших традиционных сводов законов и других работ не знали, как именовать определенную группу отсталого народа — кастой или племенем. Об этом наглядно свидетельствует та произвольность, которая часто обнаруживается в использовании слов, служащих для обозначения того или иного коллектива людей. Мы здесь ограничимся лишь несколькими примерами. Ману [266] описывал личчхави как низшую смешанную касту, но из других источников, в особенности буддистских, совершенно очевидно следует, что это слово являлось названием племени, входившего в конфедерацию вадджи. Он же [267] смотрел на *амбаштха* как на людей низшей касты, отцом которых является брахман, а матерью — вайшья, но «Махабхарата» [268] описывает людей амбаштха как племя. Такое же положение было и с угра. Фик [269] показал, что это слово могло быть только названием древнего племени, но брахманы в своих трудах [270] называли людей угра низшей кастой и в соответствии с общей брахманской тенденцией старались приписать им явно вымышленную и разнородную в кастовом отношении генеалогию. Подобно этому, «у Гаутамы карна — это смешанная каста, а у Ману —

[264] SONIBT, 10—11.

[265] Помимо специальных томов, посвященных племенам и кастам, наиболее выдающимися работами являются работы Айера, Рисли, Тэрстона, Рассела и других.

[266] X, 22.

[267] X, 8.

[268] JAOS, LXXV, 38.

[269] Там же.

[270] Mitra, op. cit., 47—48.

название племени» [271]. Все это показывает, что древние авторы, как и современные чиновники, проводившие перепись населения, не всегда ясно представляли себе, как следует называть определенную группу отсталого народа — кастой или племенем. Отсюда с полной очевидностью вытекает, что кастовая организация начиная с раннего периода содержала и все еще содержит весьма значительные остатки племенной организации.

Справедливость данного положения доказывается не только обстоятельством, что слова «каста» и «племя» часто употреблялись и употребляются сейчас в одном и том же значении. В действительности же это положение подтверждается более глубокими фактами, чем характер терминологического использования слов. Дело в том, что структура кастовой организации при должном анализе обнаруживает самые явные пережитки племенной организации общества.

Авторы, описывающие кастовую систему, по-разному подходят к ее определению и поэтому расходятся во взглядах на то, какая черта кастовой организации является существенной.

«Иностранные авторы попытались установить терминологическое значение, но легко можно увидеть, что эти так называемые дефиниции являются часто описаниями только тех характерных особенностей кастовой системы, которые данный автор желает подчеркнуть» [272].

Несфильд, Гейт, Бейнс, Сенар, Рисли, Кеткар, Хаттон, Гхурье, Датта и другие авторы, которых обычно считают авторитетами по данному вопросу, по-разному трактуют существенные черты кастовой системы. Чтобы не теряться в частностях этих различных трактовок, более целесообразно, пожалуй, начать с уяснения того, что собою представляет племенная организация, и затем вернуться к рассмотрению кастовой организации. Это позволит нам увидеть, каким образом различные стороны племенной организации обнаруживаются в кастовой организации.

Племя эндогамно, хотя оно подразделяется на роды, являющиеся строго экзогамными. Все члены рода проникнуты верой в свое общее происхождение, причем прародитель рисуется в их воображении в виде растения или животного, у которого род заимствует свое название. Наконец, совет является важной чертой древнего общества: все дела рода вершит его совет, и существует также совет племени, власть которого распространяется на всех членов племени. Изгнание из племени представляет собою главную форму наказания в племенном обществе.

Мы упомянули эти черты племенной организации по той причине, что они представляются основными чертами кастового строя.

[271] Mitra, op. cit, 22.
[272] Там же, 16.

а) *Эндогамная группа, имеющая внутри себя строго экзогамные подгруппы, носящие названия животных*

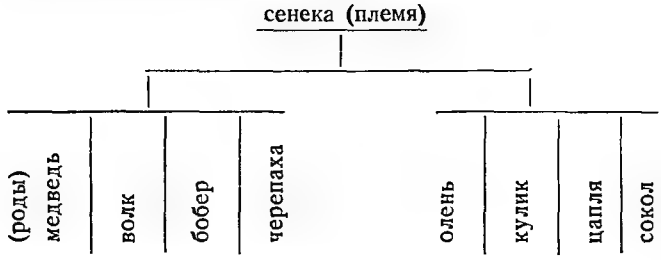
Эта черта, что поразительно, свойственна и кастовой организации. Ниже мы приводим некоторые выдержки из работы Рассела и Хиралала «Племена и касты Центральных провинций Индии».

«Каста ахиров [273] включает в себя подкасты, которые в свою очередь делятся на экзогамные группы. За этими группами обычно закрепляется название титула или животного-тотема».

«Андх [274] — это земледельческая каста Берара. Она делится на две группы: 1) вартати, или чистая, и 2) кхалтати, или незаконная. Члены обеих этих групп совместно принимают пищу, но не вступают друг с другом в брачные отношения. Эти группы делятся на большое количество более мелких экзогамных групп, некоторые из которых имеют тотемические названия, например: маджирия (кошка), рингни (разновидность дерева), думаре (от слова «думар» — «муравейник»), дукаре (от дукар — «свинья») и титаве (от титва — «птица») и т. п.».

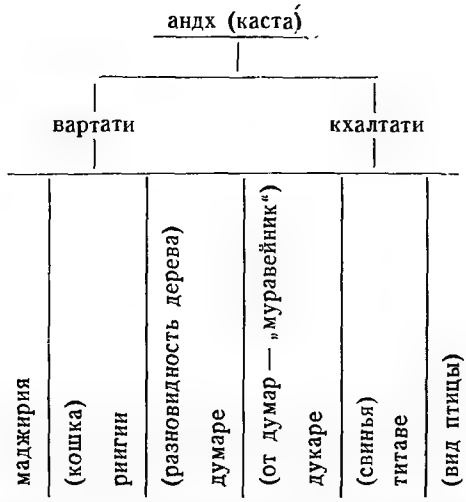
«Байга [275] — примитивное дравидийское племя. Оно делится на семь подплемен, которые в свою очередь делятся на многочисленные экзогамные роды, названия которых идентичны названиям гондов: маркам, марави, нетам, текам и т. п. ... Члены одного рода не могут вступать в брак с членами другого рода, который также почитает того же бога».

Эти примеры не подбирались, они взяты наугад. Авторы называют ахиров и андхов кастами. Однако их организация поразительно похожа на классическую структуру племенной организации, изученную Морганом. Ниже для наглядности приводится сравнительная диаграмма племени сенека, описанного Морганом, и касты андх, описанной Расселом и Хиралалом.



(Человек, принадлежащий, например, к роду „медведь", не может вступить в брак с другим человеком этого же рода. Все роды строго экзогамны.)

[273] TCCPI, II, 24—26.
[274] Там же, II, 38—39.
[275] Там же, II, 77—81.



(Человек, принадлежащий к роду „кошка", не может вступить в брак с человеком из этого же рода. Все эти подгруппы строго экзогамны.)

Интересно отметить, что Рассел и Хиралал использовали слово «каста» в применении к ахирам и андхам, тогда как байга они называют племенем. Эта терминологическая дифференциация была произвольной, потому что организация всех трех вышеназванных коллективов людей в общем является той же самой. Достаточно очевидным является то, что авторам не представлялось возможности провести строгое различие между кастовой и племенной организацией. Об этом, впрочем, свидетельствует почти произвольное использование таких терминов, как «экзогамные группы» и «экзогамные роды». Дело обстоит просто. «Экзогамный род» — это известное понятие; строго говоря, оно является уместным лишь в применении к племенной организации. Так, народ байга, относительно которого авторы допускают, что он является племенем, с должным основанием описывался как состоящий из ряда более мелких человеческих коллективов, экзогамных родов. Однако эта же самая черта сохранилась у ахиров и андхов, которых наши авторы считают кастами. Иногда при описании данной особенности они совершенно неоправданно использовали видоизмененный термин «экзогамные группы», хотя иногда и придерживались термина «экзогамные роды». Кроме того, наиболее неоспоримым свидетельством того, что эти кастовые организации сохраняли значительные пережитки племенной организации, было закрепление за данными экзогамными родами названий животных.

На этом произвольном употреблении терминов Расселом и Хиралалом мы подробно останавливаемся по той причине, что

оно весьма типично для авторов, которые попытались «использовать условия современной Индии» для объяснения кастовой системы.

Вот другой типичный пример.

«Существуют *тотемические кланы, обнаруженные среди каст племенного типа.* Тотемом является какое-либо животное или растение, которое раньше почиталось членами клана и ассоциировалось с каким-либо табу. Однако *с течением времени племя в процессе развития превратилось в касту,* причем происхождение названия в основном забывалось, а само название преобразилось» [276].

Но что имеется в виду под кастами племенного типа? По смыслу данное наименование может относиться лишь к тем кастовым организациям, в которых все еще сильны пережитки племенной организации. Хотя в некоторых других случаях такие пережитки не проявляются так явно, тем не менее они наличествуют, и поэтому мы не можем смотреть на так называемые касты племенного типа как на своеобразную, особую разновидность кастовой организации.

Кроме того, какой смысл содержится в скупом утверждении, что «с течением времени племя в процессе развития превратилось в касту»? Касается ли данное утверждение закона общего исторического развития? Едва ли это возможно, так как все народы мира в самом начале находились на стадии племени, но их превращение в касты не было неизбежным. «Кастовая система является единственным в своем роде институтом» [277]. Однако уникальный характер данного института в значительной мере состоит в том, что внутри кастовой организации более или менее прочно сохраняются основные особенности племенной организации. Племена превратились в касты, но касты не смогли избавиться от остатков своего племенного прошлого. Именно с этой точки зрения может быть полностью принято вышеприведенное утверждение. Так или иначе, эта точка зрения не что иное, как наша гипотеза.

Следует заметить, что упрочение элементов племенного уклада внутри кастовой организации не является чертой только так называемых «низших каст». Существенные черты племенной организации обнаруживаются даже и в так называемых «высших кастах», хотя в менее отчетливой форме и в переплетении со многими другими факторами.

Так, члены брахманской касты подразделяются на ряд более мелких групп, называемых готрами. Эти группы строго экзогамны и обычно носят название животных. Например, считают, что брахман принадлежит к готре кашьяпа. Это название

[276] ERE, III, 233. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)
[277] Mitra, op. cit., 16.

готры происходит от слова, обозначающего черепаху. Другими словами, предполагается, что прародителем всех членов готры Кашьяпа была черепаха. Предполагается, что, принадлежа к группе «черепаха», брахман строго соблюдает два табу. Во-первых, он не должен есть мясо черепахи. Во-вторых, он не может вступить в брак с каким-либо членом из этой же готры, то есть группы «черепаха». Это ясно свидетельствует о том, что готра кашьяпа, членом которой он является, есть всего лишь пережиток рода «черепаха», в котором жили его предки, когда им еще предстояло преодолеть племенную стадию социальной организации.

Мы попытаемся показать, что система готр (то есть готры, объединяемые в группы по более широким категориям — *правара*) слишком сложна, чтобы можно было судить о ней так просто. Брахманская литература по этому вопросу обширна и отчасти почти безнадежно запутана. Но это только доказывает, что в брахманской литературе о готрах находят свое проявление лишь попытки дать рационалистическое объяснение пережиткам весьма архаической системы. Тем не менее в этой литературе брахманов содержатся некоторые ясные указания на то, что даже готры «высших каст» являлись не чем иным, как пережитками родовой системы племенного общества. Мы коснемся некоторых из таких указаний.

В «Ригведе»[278] слово «готра» означало хлев или стадо коров. Пока можно только догадываться о том, каким образом это слово стало впоследствии служить для обозначения групп внутри касты. Кане[279] высказал мнение, что уже в ведической литературе проявляется тенденция к изменению значения этого слова.

«В некоторых случаях «готра», по-видимому, значит лишь «собрание» (самуха), например в «Ригведе» (II, 23, 18; VI, 65, 5). От значения «собрание» легок и быстр переход к значению «группа людей». В «Ригведе» нет убедительного примера беспрепятственного употребления слова «готра» в значении «потомки общего предка по отцовской линии», однако то понятие, которое лежит в основе значения слова «готра», было, несомненно, весьма обычным даже в эпоху «Ригведы». В «Атхарваведе» (V, 21, 3) встречается слово *вишваготрьях* («принадлежащий всем семьям»). Здесь слово «готра» ясно означает группу людей, связанных узами (кровного родства). В «Каушика сутре» (IV, 2) приводится мантра, в которой «готра», несомненно, означает группу людей.

Можно допустить, что это так. Но нет сомнения в том, что в более поздний период это слово стало служить для обозначения

[278] JBBRAS, XXVI, 21.
[279] HD, II, 479.

кровного родства и общего происхождения. Панини[280] и его комментаторы использовали это слово в данном значении, и, как указал Фик[281], «индийские лексикографы объясняют слово «готра» как синоним слов «сантати» (родословная), «джанана» (род), «кула» (семья), «абхиджана» (происхождение), «анвая» (потомство), «ванша» (род), «анвавая» (родословная), «сантана» (потомки семьи) — «Амаракоша», II, 7, I».

Все это свидетельствует о правильности следующего заключения Кане.

«Общая концепция готры состоит в том, что готра обозначает всех людей, которые прослеживают свое происхождение от общего прародителя — мужчины по непрерывной мужской линии»[282].

Прародители, которыми гордились члены брахманских готр, представлялись в виде древних мудрецов, или риши. Таким образом, эти риши рассматривались как *готракарин*. Готракарины — это «основатели многочисленных брахманских семей; их потомки образуют различные готры».

Но такая трактовка, несомненно, возникла позднее в результате мысленного построения, ибо в этих брахманских теориях было много явных несуразностей, противоречий и неразберихи.

«Материал о готрах и праварах, содержащийся в сутрах, пуранах и сборниках, столь обширен и настолько противоречив, что почти невозможно привести его в порядок и изложить последовательно. Ученый автор «Праварамандджари» (основной работы по данному вопросу) писал в отчаянии: «Здесь, в разделах цитируемых сутр, имеются большие расхождения в порядке (касающемся названия правар) текстов некоторых сутракаров, особенно в тексте «Ашвалаяна шраута сутры»[283].

Ниже[284] приводятся некоторые примеры путаницы и противоречий.

Согласно легенде «Матсья пураны», от Брахмы произошли семь риши, или мудрецов, по имени Бхригу, Ангирас, Маричи, Атри, Пулаха, Пуластья и Вишвамитра. «Шатапатха брахмана», однако, приводит несколько иной перечень семи первоначальных риши, которые считаются прародителями: Гаутама, Бхарадваджа, Вишвамитра, Джамадагни, Васиштха, Кашьяпа и Атри. К этому списку традиция добавляет еще одно имя, а именно Агастья. Итак, перечислены восемь готракаринов. Однако число готр, которые, как предполагается, произошли от этих риши, в брахманской традиции далеко не постоянно. Согласно «Ашвалаяна шраута сутре», их было сорок девять.

[280] IV, I, 162.
[281] ERE, VI, 353 n.
[282] HD, II, 484.
[283] Там же, II, 483.
[284] ERE, VI, 353.

Согласно отрывку, цитируемому Радхакантхом, их насчитывалось двадцать четыре. В «Куладипике» говорится, что полное количество готр равняется сорока, хотя сам текст упоминает название только тридцати двух. Согласно «Готраправара-нибандхана-кадамбам», их было не менее семидесяти трех. Согласно же Баудхаяне, готр было намного больше.

«Брахманские готры группируются в более крупные единицы (соответствующие, вероятно, фратриям), называемые обычно праварами. Баудхаяна признает существование сорока девяти таких групп при гораздо большем — почти безграничном — количестве готр» [285].

Есть много других противоречий, касающихся системы готр, на которые уже указали современные ученые. Нет необходимости снова вдаваться в подробности.

Косамби уже подверг обсуждению одну из причин этих несуразностей.

«То, что система развивалась, не подлежит никакому сомнению, ибо она удовлетворяла нуждам увеличивающегося населения при дальнейшем поглощении ряда региональных и расовых групп, которые, по-видимому, не могли считаться ведическими» [286].

Остается фактом, что система готра-правара в том виде, в каком она предстает перед нами в брахманской традиции, будучи в значительной мере результатом попыток рационалистически объяснить и прославить социальный институт, доставшийся брахмана-авторам от седой древности, почти безнадежно запутана. При таких обстоятельствах «нет смысла раздумывать над тем, как это все получилось, и пытаться найти объяснение для каждого элемента всей системы» [287]. Но следует, однако, поставить вопрос, каковы черты системы готр, на которых мы должны сосредоточить свое внимание, чтобы понять ее происхождение.

Коснемся прежде всего вопроса о названиях готр, ибо они наиболее показательны. Ниже мы отметим некоторые из наиболее известных названий, указав при этом на виды животных и растений, ставших источником этих названий.

В перечне готр, приводимом «Ашвалаяна шраута сутрой» [288], встречаются следующие названия: ватса — телята, шунака — собаки, рикша — медведи, бхарадваджа — вид птиц, мудгала — вид рыб, капи — обезьяны, аджа — козы, рену — пыльца, вену — бамбук, кашьяпа — черепахи, шандила — вид птиц, готама — коровы.

[285] JBBRAS, XXVI, 21.
[286] Там же, 24.
[287] Там же, 24.
[288] XII, 10, 6 и далее.

В перечнях готр, приводимых другими брахманскими текстами, мы встречаемся с такими интересными названиями, как кушика (совы), мандука (лягушки), дарбха (трава), титтира (попугаи) и т. п. Из этого явствует, что готры с точки зрения происхождения первоначально, должно быть, являлись тотемическими родами. Иначе нельзя объяснить такие своеобразные названия. Однако это ясное положение иногда ускользает от внимания ученых. Так, например, утверждается:

«...готра является чисто брахманским институтом. В подтверждение этого мы обнаруживаем, что вместо свойственных диким племенам тотемов-животных и тотемов-деревьев, приносящих пищу, названия готр всегда производятся от имен мудрецов» [289].

Автор данного высказывания явно игнорирует то обстоятельство, что даже предки этих брахманов жили когда-то дикими племенами. Этот факт нельзя было полностью скрыть даже самыми утонченными мифами о происхождении готр от риши, созданными позднее для прославления пережитков родовых институтов.

Это подтверждается распространяющимся на готры правилом строгой экзогамии. Правда, положения системы готр считались весьма важными в таких делах, как наследование имущества человека, не оставившего после себя потомства, *шраддха,* или похоронная церемония, совершение определенных обрядов, подношение воды мертвому, отрезание волос.

«Но разнообразие готры в отношении ритуала не оказало на практическую жизнь такого глубокого влияния, какое оказали правила, запрещающие браки между членами одной и той же готры или же браки между людьми, принадлежащими к определенным группам готр» [290].

В различных трудах это правило экзогамии излагалось поразному [291]. Так, например, в «Гобхила грихья сутре» и «Апастамба дхарма сутре» говорилось, что жених не должен быть из той же готры, к которой принадлежит невеста. О том же самом говорил и Каутилья. Но согласно дхарма сутрам Гаутамы и Васиштхи и дхарма сутрам, носящим имена Манава и Вараха, запрещалось вступление в брак с девушкой из той же правары. Ману и Вайхаяса утверждали, что жених не должен быть сапинда (иначе говоря, кровным родственником) матери невесты. Яджнявалкья, Гаутама, Висамтха и другие пошли еще дальше: они запретили девушке сапинда вступать в брак с людьми семи степеней родства со стороны отца и пяти степеней родства со стороны матери.

[289] JBBRAS, XXVI, 22.
[290] ERE, VI, 355.
[291] Kane, HD, II, 436.

Нет необходимости приводить еще примеры. Вопрос совершенно ясен. Брахманы считали готры строго экзогамными. Снова напрашивается мысль, что они являли собою пережитки древних родов.

Таким образом, если мы не позволим себя завлечь в лабиринт путаницы, созданной последующими авторами, стремившимися рационалистически объяснить и прославить древнюю систему готр, и если мы сосредоточим наше внимание на основных чертах этой системы, а именно: 1) идея об общем происхождении всех членов данной готры, 2) приписывание готрам обычно названий животных, 3) правило строгой экзогамии, распространяющееся на каждую готру, — тогда родовое происхождение этой системы станет очевидным. Система готр была существенной чертой кастовой организации брахманов. Поэтому весьма значительные пережитки племенной организации не были чужды даже так называемым высшим кастам.

Но система готр была характерной не только для брахманских каст. Это уже показал Фик [292].

«Мы не можем в этом исследовании опираться исключительно на санскритскую литературу. Мы должны также принять во внимание палийский канон буддистов и книги джайнов. Если мы затем с полученными таким образом результатами сопоставим те данные, которые содержатся в этнологических материалах, обнаруживаемых в современной англо-индийской литературе, то мы сможем смело вывести из этих различных источников ряд заключений относительно происхождения и характера готр в древности».

Высказанная мысль весьма важна, и при дальнейшем обсуждении вопроса о системе готр мы можем руководствоваться концепцией Фика.

Будда, потомок семьи Шакья, называл себя Готамой. Это же имя употреблялось при обращении к его отцу и двоюродному брату Ананде. Они были кшатриями. Это показывает, что кшатрии тоже были организованы в готры.

«Тот факт, что к данным лицам обращались, употребляя не название семьи-кула (Шакья), а название готры (Готама), показывает, как высоко ценилась — в частности, среди кхаттия (кшатриев) — принадлежность к одной из древних готр. Это также находит свое выражение в стихе, который часто повторяется в буддистских сутта (сутрах): «Кхаттия (кшатрий) считается лучшим среди людей, высоко ценящих готу (готру)».

Данные, приводимые в книгах джайнов, являются, возможно, более точными и конкретными.

«То, что готры не были чисто брахманским институтом, подтверждается, далее, священными книгами джайнов. Основатель

[292] ERE, VI, 353. Приводимые ниже выдержки взяты из этой же статьи.

данной секты Махавира, являвшийся, как и Будда, членом касты кшатриев, ...принадлежал к готре Кашьяпа. И, конечно, к этой же готре также принадлежали его отец Сиддхартха, его дядя со стороны отца Супаршва, его старший брат Нандивардхана и его старшая сестра Сударшана. С другой стороны, мать Махавиры Тришала принадлежала к готре Васиштха, его жена Яшода — к готре Каундинья, тогда как его дочь, принадлежа до замужества к готре Кашьяпа, после вступления в брак перешла в готру мужа, и ее дочь, внучка Махавиры, была членом готры Каушика. Таким образом, традиции джайнов тоже склоняют нас к заключению, что семьи кшатриев ценили готру так же высоко, как и брахманы, и что они соблюдали предписание, запрещающее вступать кому-либо в брак внутри готры, ибо семья Махавиры не была связана ни готрой, ни праварой с теми двумя родами, с которыми она, как было только что указано, смешалась в результате брака».

Значительно позднее у людей, заявлявших о своем происхождении от кшатриев, появилась такая же или похожая организация.

«Раджпуты, которые заявляют о том, что они являются законными преемниками арийских кшатриев, делятся на множество родов или племен, причем каждый род или каждое племя прослеживает свою родословную к какому-нибудь знатному предку... Раджпуты как целое, то есть как каста, заключают браки только в рамках своей среды, ни один раджпут не может жениться на женщине, не принадлежащей к раджпутам. Однако в некоторых родах система экзогамии проявляется в том, что мужчины должны искать себе жен в других родах».

То же самое наблюдалось и у касты джатов.

«Джаты, которые тоже считают себя потомками кшатриев и во многих отношениях не уступают раджпутам, как каста строго эндогамны, но они также походят на раджпутов тем, что делятся на роды, так называемые готры, которые тоже являются экзогамными. Джатские роды Дешвал, Ман, Далал и Дивал имеют общее происхождение и не должны смешиваться друг с другом в результате браков. То же самое касается раджпутских родов Муал, Суал и Реквал».

Как мы видели, Фик хотел сопоставить все эти результаты наблюдений с этнографическими данными, содержащимися в современной англо-индийской литературе. Это привело его к наиболее важному из всех его замечаний о системе готр и кастовой системе.

«Среди низших индийских каст и туземных горных племен и в особенности среди дравидийских народов Южной Индии мы находим почти повсеместно систему подразделения на небольшие экзогамные группы, известные в некоторых местах под названием готы (готры), которые родственны брахманским го-

трам. Сни уподобляются брахманским родам в том отношении, что их признанием пользуется происхождение по мужской линии, так что дети принадлежат к готре своего отца, а не матери, тогда как женщина, выйдя замуж, переходит в род мужа, а люди одной и той же готры не могут заключать браки между собой. Однако эти группы отличаются от готр высших каст своей нескрываемой приверженностью к тотемизму. Каждый из экзогамных родов носит название животного, дерева, растения или какого-либо естественного или искусственного предмета, и членам рода не позволяется есть, возделывать, сжигать, носить или каким-либо другим образом использовать этот особый предмет. Можно привести несколько особо характерных примеров. Так, все бхилы чтят тотем и опасаются причинить ему вред или использовать его, а когда им случается проходить мимо тотема, они совершают церемониальный поклон, тогда как женщины закрывают свое лицо. Род Авабхилов называется по имени тотема, мотылька, и члены этого рода не причиняют вреда мотылькам. Среди голла, большой пастушеской касты народа телугу, членам готры Рагхиндала запрещается использовать в качестве блюд для еды листья этой священной фиговой пальмы».

Можно привести множество подобного рода примеров. Итак, мы снова вернулись к тем отсталым народам: ахирам, андхам и байга, — которые характеризуются такими авторами, как Рассел и Хиралал, то как касты, то как племена. Об этих отсталых народах, все еще сохраняющихся в Индии, написаны целые тома, и можно привести бесчисленное множество примеров в доказательство того, что этот основной образец социальной организации, то есть экзогамные подгруппы (обычно носящие название животных или растений) внутри более широких эндогамных групп, следует искать среди этих народов. Однако то обстоятельство, что именно здесь мы должны искать ответ на вопрос о происхождении кастового строя, недостаточно подчеркивается современными учеными, занимающимися проблемой касты. Неприязнь, которую питали к этим отсталым народам члены так называемых высших каст, то есть брахманы и кшатрии, была сильна. Они были чрезвычайно заносчивы и горды своей принадлежностью к высшим кастам. Тем не менее остается фактом, что их предки жили в условиях такой же социальной организации и что черты этой организации сохранились — вероятно, вследствие замедленного экономического развития страны — в неприкосновенности в их собственных организациях более позднего времени. Это была их собственная кастовая организация. Другими словами, племенная организация — это верный ключ к пониманию тайны кастовой организации. Когда такой ключ утерян, тогда даже наиболее выдающееся монографическое исследование по вопросу о кастовой

системе становится образцом наукообразной бессмыслицы. Даже такой известный знаток санскрита, как Уилсон, не найдя этого ключа, заметил, что в конечном итоге каста является продуктом индийского климата и индийского характера.

«Каста, которая, подобно буйно и пышно разросшимся растениям джунглей, могла родиться лишь под возбуждающим влиянием знойного климата, была не в малой степени увековечена, пока она не стала всемогущим фактором в социальной жизни индусов в результате сильной расслабленности, вызванной жарой, и несклонности изменять то, что уже установилось» [293].

Далее, Рисли и Гейт вопреки тому, о чем говорит собранный ими ценный этнографический материал, хотели объяснить касты психологическими особенностями индийцев.

«Ясно, что развитие кастового инстинкта, должно быть, в значительной мере поддерживалось и вызывалось некоторыми характерными особенностями индийского интеллекта... такими, как: свойственное ему игнорирование фактов, его безразличное отношение к действию, его погруженность в мечты, его преувеличенное почитание традиций, его страсть к все новому и новому делению, его острое чутье мельчайших формальных различий, его прямолинейное стремление к тому, чтобы довести какой-либо принцип до его логического завершения, и его замечательная способность заимствовать и приспособлять для своих нужд социальные идеи и обычаи любого происхождения. Благодаря именно этой способности к подражанию в качестве образца, которому должно соответствовать индусское общество, получил широкое распространение миф о четырех кастах, развившийся сперва в устах какого-то отвлеченно мыслящего брахмана и затем воспроизведенный в популярных текстах эпических произведений, которые грамотный индиец — житель деревни изучает так же усердно, как деревенский житель Англии — библию» [294].

На самом деле мы не знаем, кто был тем «отвлеченно мыслящим брахманом», который впервые дал развитие мифу о четырех кастах, но мы точно знаем, что подобное объяснение каст гипотетическими факторами расовой психологии, даваемое этими отвлеченно мыслящими чиновниками, является не в меньшей мере мифическим по своему характеру.

б) *Кастовый совет и наказание изгнанием из касты*

Мы теперь переходим к краткому рассмотрению некоторых других черт кастового строя, которые тоже могут быть поняты лишь как пережитки племенной организации.

[293] Цит. Митрой: op cit., 18.
[294] Там же, 38.

Наличие совета племени является важной чертой племенного общества, и изгнание из рода является самым суровым наказанием для члена племени. Эта форма наказания все еще существует среди санталов [295] и других народов.

Аналогичны принципы правления и наказания в кастах.

«Порядок в касте поддерживается членами коллектива через своих признанных руководителей... Иногда они занимают посты с четко определенным кругом обязанностей, но обычно, особенно в функциональных кастах, они образуют постоянный комитет, или *панчаят,* в ведении которого находятся все стороны кастовой дисциплины и все дела, затрагивающие интересы коллектива. Решения панчаята являются окончательными, и их действенность не вызывает сомнений. Небольшие нарушения кастовых правил и ограничений могут быть искуплены путем совершения обряда очищения или путем угощения всей общины, но наказанием за более серьезные проступки и за неподчинение является исключение из касты. Человек, приговоренный к этому наказанию, лишается возможности каким-либо образом общаться со своими братьями по касте, которые уже больше не будут ни есть, ни курить вместе с ним, ни поддерживать с ним отношений. Его избегают, как прокаженного, его жизнь столь жалкая, что вскоре он готов принять любые условия, которые могут быть ему навязаны. Если его проступок в силу своей тяжести не может быть искуплен, то он вынужден искать себе прибежище в какой-либо более низкой касте, стать мусульманином или скрыться в городе, где тенеты кастовой системы слабее и менее обременительны, чем в деревне» [296].

в) *Функциональные касты и профессиональные роды*

Могут возразить, что та точка зрения на кастовую организацию, которую мы стараемся обосновать, является неприемлемой, потому что она не объясняет очень важную черту этой организации, а именно постоянный и неизменный характер занятия различных каст.

Однако неизменный характер занятия не является и не являлся таким основным признаком кастовой организации, как часто думают по ошибке, основываясь на том теоретическом рассуждении, которое содержится в брахманских кодексах. Так, Фик [297] уже показал, что в «Дашабрахмана джатаке» брахманы изображаются овладевшими многочисленными и разнообразными профессиями. Это, конечно, не значит, что «функциональные касты» не существовали или что неизменность профессии совсем не составляла какую-либо черту кастовой

[295] См. сноску 208 в этой главе. Ср. Thomson, AA, 35.
[296] ERE, III, 232.
[297] SONIBT, 216 и далее.

организации. На самом деле с самого раннего времени многие касты были известны по их профессии, и даже в современную эпоху некоторые профессии остаются присущими лишь определенным кастам. Однако все это не опровергает нашей гипотезы о существовании пережитков племенного уклада в кастовой организации, ибо эта неспособность к изменению профессии сама по себе характерна для племенной организации, находящейся на сравнительно высоком уровне. По словам Томсона [298], «на самой ранней стадии племенного общества единственное разделение труда было по половому признаку, но с развитием скотоводства, земледелия и ремесел появилась тенденция к тому, чтобы определенные виды профессий стали традиционными в отдельных кланах.

...как показал Гронбех, гильдия выросла из клана. Единственное затрагивающее структуру этих организаций различие состоит в том, что принадлежность к гильдии не определяется рождением, если не считать, что сын может стать членом гильдии, наследуя профессию отца. Даже первобытный клан обычно принимает чужаков. Раз ремесленный клан является широко распространенной чертой высших стадий развития племенного общества, то ничто нам не мешает предположить, что он существовал в первобытной Аттике, а если не существовал, то по крайней мере существовали первобытные кланы, на основе которых впоследствии развились ремесленные кланы».

Именно с этой точки зрения Томсон объяснил ремесленные роды древней Греции: гомериды (рапсоды), асклепиады (врачи), иамиды, бранхиды и кронтиды (сказители), евнеиды (музыканты, играющие на лире), керики и теокерики (герольды). Нет сомнений в том, что касты древней Индии, описанные как сута (возницы), вена (мастера по выделке свирелей), ната (танцоры), кайварта (рыбаки), либо являлись настоящими ремесленными родами, либо представляли собою ремесленные роды, застывшие в форме профессиональных каст, многочисленные образцы которых мы можем наблюдать в современной Индии. Итак, экзогамия готры, профессиональное постоянство некоторых каст и подкаст были не чем иным, как рудиментами племенной организации. Однако, к несчастью, в этом не отдавали себе ясного отчета даже более выдающиеся исследователи кастовой системы. В результате вместо научного объяснения появлялись иногда необоснованные предположения. Например, Слейтер полагал, что «профессиональные группы стали эндогамными благодаря магии, религиозным обрядам и естественному желанию сохранить секреты профессии» [299]. Такое предположение, конечно, не имеет под собой почвы: экзогамия,

[298] AA, 44, 45.
[299] Mitra, op. cit., 17.

вероятно, была первоначальным свойством ранних родов. Подобным же образом Рой в своей во всех других отношениях замечательной статье, посвященной проблеме касты, подчеркнул «большое значение первобытных идей табу, мана и души в формировании кастовой системы, а также концепции кармы и святости некоторых табу, которая связывалась с брахманом, так как он считался обладающим духовной силой» [300].

Нет сомнения в том, что такие идеологические факторы содействовали тому, что некоторые стороны кастовой системы оказались сложными. Но тем не менее ключ к разрешению проблемы касты нужно, как мы видим, искать не здесь. Его нужно искать в племенной организации. *Касты — это не племена, однако они в значительной мере сохраняют характерные особенности племени.* В этом состоит наша гипотеза о неполной утрате признаков племенного уклада.

19. Обычное право

Ту же самую черту сохранения пережитков племенной организации общества можно обнаружить в индийской правовой системе. Это наглядно подтверждается блестящим анализом Мэна. Целесообразно начать рассмотрение правовой системы с анализа, данного Мэном.

Однажды было высказано предположение, что дхарма шастры представляют собою собрания законов страны. Однако вскоре чиновники англо-индийской администрации обнаружили, что это предположение ошибочно. Мэн в связи с этим заметил:

«...чем в большей степени занятость должностного лица англо-индийского правительства в «налоговой» администрации становится исключительной по своему характеру, чем больше поле его деятельности удаляется от крупных городов, тем сильнее он сомневается в допустимости того, что закон, который, как полагают, восходит к Ману, имеет или когда-либо имел универсальное применение» [301].

Эти законы дхарма шастр Мэн назвал кодифицированным правом. Он заявил:

«Хотя внешне кодифицированное право Индии, то есть право, провозглашенное Ману и его комментаторами-брахманами, выглядит полным и последовательным, все же в сравнении с тем, что предполагали, оно составляет значительно меньшую долю всего индийского права и не проникает в народ глубоко. Житель Востока в действительности привержен своим местным обычаям» [302].

[300] Mitra, op. cit., 17.
[301] VCEW, 52.
[302] Там же, 39.

Вот еще одно высказывание.

«...все то, что составляет кодифицированное право страны, то есть право, изложенное в кодексе Ману и трактатах представителей различных школ, написавших комментарии к этому кодексу и намного расширивших его, в теоретическом плане связано воедино определенными идеями жреческого характера. Но самое последнее замечание содействует доказательству того, что диапазон и влияние кодифицированного права значительно меньше предполагаемого и что местный обычай возник в большой степени независимо от кодифицированного права. Но при сопоставлении писаного закона с неписаным становится ясно, что жреческие понятия, получающие распространение в писаном законе, проникли туда извне и являются брахманскими по своему происхождению. Я буду вынужден обратить внимание на следующее любопытное обстоятельство: влияние этих брахманских теорий на индийское право возросло скорее в силу английского господства, чем в силу каких-либо других причин» [303].

Неписаные законы, которыми в значительной мере регулировалась жизнь народов, будучи основаны на местном обычае, были удачно охарактеризованы Мэном как обычное право.

Первым чиновникам англо-индийской администрации пришлось столкнуться с этим обычным правом и включить его во многом в свою собственную юридическую систему. Примечательным является то, что это не было новым явлением. Мэн не заметил, что еще задолго до этого та же самая проблема встала перед авторами брахманских законов: они были вынуждены отдать себе отчет в важности обычного права и включить его положения в свод официальных законов, каким бы отвратительным это право им ни казалось. В качестве примера мы приведем высказывание Кане.

«Имеется также текст Брихаспати, который предписывает царям охранять (или навязывать силой) обычаи стран, каст и семей, так как они получили распространение с древних времен; в противном случае подданных охватывает возмущение. В качестве примера он отмечает следующий обычай: «Брахманы Юга женятся на дочери дяди с материнской стороны» [304].

Вот еще одна выдержка.

«Для иллюстрации того положения, что царь не должен нарушать народные обычаи, даже если они будут неподходящими, Брихаспати ссылается на несколько таких обычаев, и среди них он отмечает следующий: «В некоторых других странах существует достойный самого сурового осуждения обычай, состоя-

[303] VCEW, 20.
[304] HD, II, 462.

щий в том, что брат берет себе (как жену) вдову умершего брата, и обычай выдачи девушки семье» [305].

Мы привели две выдержки из Кане по той причине, что своеобразные примеры, содержащиеся в них, могут пролить свет на вопрос о генезисе обычного права. Первый из двух законов касается перекрестного кузенного брака, то есть вступления в брак с дочерью дяди с материнской стороны или тетки со стороны отца. Второй закон, то есть закон о выдаче девушки семье (а не лицу, в результате чего брат мужа сам становится мужем), был явно пережитком группового брака.

Мы собираемся показать, что оба этих закона представляли собою пережитки племенных институтов (хотя и различных стадий развития). Если при этом обнаружится, что такие законы являлись важными чертами обычного права, то из этого будет вытекать предположение, что обычное право происходит из племенных институтов.

Вначале остановимся на вопросе о перекрестном кузенном браке. Человек мог жениться или на дочери своего дяди с материнской стороны, или на дочери тетки со стороны отца. В любом случае авторы кодифицированного права осуждали [306] этот брак, так как он находился в явном противоречии с принципом запрещения браков между людьми *сапинда* (то есть между кровными родственниками). В «Апастамба дхарма сутре» такой брак квалифицировался как одна из форм смертного греха. Баудхаяна солидаризировался с Гаутамой в осуждении этого обычая на том основании, что он противоречил смрити и взглядам ученых (шишта). Ману предусматривал наказание, называемое чандраяна, за грех приближения к дочери сестры отца или брата матери и пояснял:

«Мудрый человек не должен брать себе в жены ни одну из них; они не подходят для вступления с ними в брак по той причине, что они являются родственницами *(сапинда)*, ибо человек, женившийся на них, опускается низко (то есть попадает в ад или теряет касту)».

Можно привести множество других примеров для подтверждения того, что перекрестный кузенный брак находился под строгим запретом со стороны авторов кодифицированного права.

Вместе с тем они были вынуждены допустить, что такие браки представляли собою составную часть обычаев некоторых районов Индии, в особенности южных районов. Баудхаяна в том отрывке, на который уже делалась ссылка, говорил, что женитьба на дочери дяди со стороны матери или тетки со стороны отца является одним из пяти обычаев, свойственных

[305] HD, II, 555.

[306] Нижеследующие ссылки можно найти в работе Кане: HD, II, 458—459.

Югу. Далее, как явствует из его сочинений, некоторые из составителей кодифицированного права доказывали, что перекрестный кузенный брак, раз он представляет собою элемент обычая, получившего признание на Юге, является грехом только в других частях страны; тем самым они имели в виду, что на Юге такой брак не считался грехом. Сам Баудхаяна, конечно, хотел опровергнуть такой довод. Но мы уже видели, что для доказательства того, что царь должен подчиниться обычаю и принять его, ссылались на авторитет самого Брихаспати. В действительности этот перекрестный кузенный брак приводился в качестве наиболее яркого примера проявления данного обычая. Другие утверждали, что такую форму брака оправдывали авторитет шрути и практика ученых старейшин (шишта). Так, например, авторы произведений «Смритичандрика» и «Парашарамадхавия»[307] упоминают следующие шрути. В «Шатапатха брахмане» говорилось:

«Так разделение (едока и пищи) осуществляется одним и тем же действием; посему от одного и того же человека происходит как лицо, получающее удовольствие (муж), так и то лицо, которым предоставляется удовольствие (жена); ныне родственники развлекаются и веселятся вместе, говоря: «Мы соединимся в четвертом или третьем человеке (поколении)».

Согласно этим авторам, соединение в четвертом или третьем поколении означало перекрестный кузенный брак. Они ссылались на другой ведический стих, хотя он принадлежал к очень позднему слою ведической литературы — «Кхила сукта»).

«Приди, о Индра, на наше жертвоприношение путями, которые объяснены, и возьми себе свою долю. Они (жрецы) принесли в жертву жир, приправленный топленым маслом (гхи). Это твоя доля так же, как дочь дяди с материнской стороны или тетки с отцовской стороны (является чьим-то уделом в браке)».

Подобные шрути по меньшей мере являются замечательными. Однако нет необходимости отвлекаться и подвергать обсуждению вопрос, действительно ли эти тексты по своему духу поддерживали идею перекрестного кузенного брака или нет. По ходу нашего рассуждения уместно лишь посмотреть, каким упорством отличалось стремление некоторых авторов более позднего кодифицированного права отвести место региональным обычаям в общих рамках юридической системы. Именно это упорство побудило авторов произведений «Смритичандрика» и «Парашарамадхавия» сделать в дальнейшем следующее заявление. «Южные шишта, сведущие в ведах и действующие согласно ведам, заключают брак с дочерью дяди по мате-

[307] HD, II, 461

ринской линии». Так же высказался и автор работы «Смрити-муктапхала».

Короче говоря, не только первые чиновники англо-индийской администрации в ранний период британского владычества, но также и некоторые из авторов кодифицированного права глубоко осознавали, что в рамках общей юридической системы необходимо было отвести место и для обычного права, какова бы ни была основная направленность кодифицированного права, иначе юридическая система стала бы явно неприемлемой в силу своей нереальности.

Итак, возникают два вопроса: каков источник этого обычного права и почему влияние этого права на жизнь народов было таким глубоким и существенным?

Мы склонны ответить на эти вопросы следующим образом. Источником обычного права являются законы племенной организации. Его влияние на народ оставалось столь сильным по той причине, что элементы племенного общества не были полностью устранены из его жизни. Другими словами, та же самая гипотеза, с помощью которой мы старались объяснить основные черты сельских общин и кастовых организаций, проливает также свет на вопрос о пережиточном характере обычного права. Здесь мы имеем такой случай, когда различные суждения сходятся друг с другом в одном пункте.

Начнем с вопроса об источниках обычного права. Закон относительно перекрестного кузенного брака приводился ранними авторами как лучший из примеров. Авторы-брахманы подвергали обсуждению этот вопрос, разумеется, с патриархальной точки зрения. Они задавали вопрос, является ли законным вступление мужчины в брак с дочерью своего дяди с материнской стороны или тетки со стороны отца. Но сам обычай был явно элементом матриархата. Это доказывается не единственным способом. Данный обычай все еще сохраняется в тех районах страны, где пережитки в виде элементов матриархата наличествуют и по сей день.

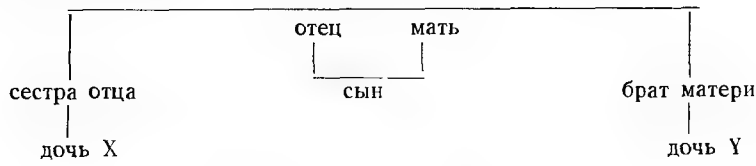
«Среди некоторых каст Декана и Мадрасского президентства брак с дочерью дяди по материнской линии не только разрешается, но и поощряется. Даже некоторые брахманские касты, такие, как дешастха карнатака и кархада, соблюдают этот обычай в настоящее время» [308].

Отмеченные районы изобилуют остатками матриархата.

Более знаменательным является то обстоятельство, что перекрестный кузенный брак, подвергнутый обсуждению авторами дхарма шастр, неизменно рассматривался ими как женитьба на дочери дяди с материнской стороны или на дочери тетки со стороны отца. Здесь имеется в виду, что дочь дяди

[308] HD, II, 462.

с материнской стороны была первоначально тем же самым лицом, что и дочь тетки со стороны отца. Это значит, что дядя со стороны матери был мужем тетки с отцовской стороны, то есть брат матери был женат на сестре отца. Для ясности можно поместить следующую простую диаграмму:



Если с точки зрения сына дочь X и дочь Y представляли в действительности одно и то же лицо, тогда брат матери мог быть только мужем сестры отца.

Это позволяет нам видеть брачный обычай в совершенно новом свете. В основе классификационной системы номенклатуры родства [309] лежит запутанная матримониальная связь. Между прочим, Морган, который первым объяснил классификационную систему номенклатуры родства, пришел к заключению на основе анализа 150 языков. Одним из этих языков был телугу, то есть язык именно того района Индии, где обычай перекрестного кузенного брака все еще продолжает существовать и где он преобладал во времена авторов дхарма шастр, ставя перед ними такую трудную проблему. В телугу одно и то же слово, а именно слово *вадине*, относится и к дочери брата матери и к дочери сестры отца. Одним словом обозначаются муж сестры отца и тесть. Это слово — *мама*. Брат матери обозначается словом *мен-мама*. Подобным же образом имеется только одно слово для обозначения жены брата и матери и тещи. Это слово — *атта*. Сестра отца называется *мен-атта*.

Нам не нужно вдаваться в детали классификационной системы номенклатуры родства в языке телугу. Этот вопрос был уже с исчерпывающей полнотой подвергнут обсуждению Морганом, а современным критикам Моргана хорошо ответил Томсон, который в итоге охарактеризовал матримониальную связь, лежащую в основе номенклатуры родства, следующими словами: «Вся система находится в зависимости от непрерывного обычая перекрестного кузенного брака». Именно этот обычай, считавшийся авторами дхарма шастр крайне омерзительным, преобладал среди предков современного народа, говорящего на телугу. И все же авторы дхарма шастр, как и чиновники администрации в ранний период английского владычества, не могли целиком игнорировать то влияние, которым обладало обычное право. Поэтому некоторые из них тайно пытались отвести ему

[309] Thomson, SAGS, I, 68.

место внутри системы кодифицированного права. Влияние такого обычного права на жизнь народа было столь велико, что игнорирование его подвергло бы всю юридическую систему риску оказаться иллюзорной и непригодной.

Но каково было происхождение обычного права в отношении перекрестного кузенного брака? Томсон вслед за Морганом пришел к такому заключению.

«Перекрестный кузенный брак является формой супружеских отношений, которая вытекает из брака в каждом поколении между людьми, принадлежащими к двум экзогамным группам. Все родственники классифицируются согласно тому, принадлежат ли они к группе говорящего лица или к другой группе» [310].

Это подводит нас к другой стороне обычного права, упомянутой в дхарма шастрах. Брихаспати, как утверждают, особо затронул два аспекта обычного права, один из которых касается перекрестного кузенного брака, а другой — выдачи дочери замуж в семью, а не за отдельного индивида. Теперь мы можем видеть, что второй обычай по своему происхождению не отличался от первого. Оба они представляли собой пережитки группового брака.

Могут возразить, что та практика, на которую ссылался Брихаспати, была скорее братской полиандрией, чем групповым браком. Видные ученые поняли ее именно в этом смысле. Мы же прежде всего полагаем, что такая интерпретация сомнительна, ибо у Брихаспати не говорится о том, что *только одна* девушка становится женой одновременно многих братьев. Нам кажется, что здесь скорее имеется в виду то, что *любая* девушка, выданная замуж, становилась общей женой всех братьев. По-видимому, не одна женщина вступала в брак в той же самой семье, то есть многие женщины одновременно становились общими женами многих братьев. Кроме того, даже при допущении того, что у Брихаспати имелась в виду братская полиандрия, наш довод остался бы непоколебленным в своей основе, ибо братская полиандрия, как и сорорат, сама по себе была пережитком группового брака.

Суммируя вышеизложенное, мы можем сказать, что два обычая, упомянутых в дхарма шастрах, были взаимно связаны между собой и оба представляли пережиток племенной системы. Помимо этого, составители кодифицированного права считали эти проявления обычного права крайне предосудительными. Однако они чувствовали себя обязанными отвести им место в рамках юридической системы, потому что, как откровенно признается, влияние обычного права на жизнь народа было слишком сильным, чтобы его можно было игнорировать.

[310] Thomson, SAGS, I, 68—69.

Таково было в общих чертах положение юридической системы задолго до наступления английского господства. Первые чиновники английской администрации застали в основном ту же систему. По словам Мэна, люди в действительности были привержены к своим местным обычаям.

Такие обычаи, или обычное право, являлись не чем иным, как пережитками племенного общества. Мэн не говорил об этом так многословно. Но тем не менее лишь такое решение вопроса могло составлять смысл его высказываний и замечаний. Он говорил о «*первобытном* обычае», который «с самого начала соблюдался и почитался самым тщательным образом»[311]. По его мнению, «важным фактором», благодаря которому сохранялся на протяжении ряда веков огромный свод неписаных правил, имеющих локальную окраску в отношении частностей, но обладающих повсеместно одинаковыми общими чертами, было «беспрестанное обсуждение народом обычного права», а возможность его сохранения объяснялась тем фактом, что «*социальное устройство Индии является чрезвычайно древним по своему типу*»[312]. Суть здесь в том, что такие слова, как «первобытный» и «древний», в применении к социальной организации могли лишь иметь смысл «племенной».

20. Племенные пережитки превращаются в свою противоположность

Мы попытались пояснить нашу гипотезу о неполной утрате признаков племенного уклада в отношении этнического состава сельских общин, кастовой системы и обычного права страны. Теперь нам нужно более внимательно рассмотреть вопрос о значении племенных пережитков.

Вследствие отсталости способа производства народы племен бедны, невежественны и часто беззащитны перед враждебными силами природы. Поэтому нет оснований для того, чтобы создавать культ из дикаря, как это хотели делать некоторые из ранних мыслителей. Нет также оснований для романтического взгляда на народы племен.

«Правда часто прозаична, но многих, по-видимому, прельщает скорее романтичная, нежели истинная картина действительности... Следует осознать, что жизнь людей племени в Индии отнюдь не сводится лишь к непрерывной музыке и танцам»[313].

Даже самые бедные рабочие, живущие в трущобах наших индустриальных городов, находятся во многих отношениях в лучших условиях, чем свободные дикари наших пограничных гор.

[311] VCEW, 52.
[312] Там же, 56. (Курсив наш. — *Д. Ч.*).
[313] Bose in A, 118.

«Гордон Чайлд показал, что даже наиболее низко оплачиваемые рабочие в Месопотамии были богаче свободных и равных членов любой неолитической деревни. Городская революция повлекла за собой абсолютный рост уровня жизни»[314].

Но картина имеет и другую сторону. Вот какие чувства к соседним племенам испытал наш премьер-министр (Джавахарлал Неру. — *Ред.*).

«В людях племени я обнаружил многие качества, которых я не замечаю у людей равнин, городов и других частей Индии. Именно эти самые качества привлекли меня... Нам следовало бы восприимчиво относиться к людям племени. Мы можем многому научиться у них, особенно в пограничных районах, и, узнав их ближе, мы должны попытаться наладить содействие и сотрудничество. Они являются людьми, в высшей степени почитающими порядок, часто во многом более демократичными, чем большинство других людей в Индии. Хотя у них нет конституции, они способны осуществлять демократию и выполнять решения старейшин или представителей. Наконец, эти люди поют, танцуют и стараются наслаждаться жизнью; они не похожи на тех людей, которые сидят в меновых лавках, кричат друг на друга и считают себя цивилизованными»[315].

Каков источник этих чудесных качеств, обнаруживаемых нами у народов племен при их ужасной бедности и отсталости? На этот вопрос давно ответил Энгельс.

«Величие родового строя, но вместе с тем и его ограниченность проявляются в том, что здесь нет места для господства и порабощения. Внутри родового строя не существует еще никакого различия между правами и обязанностями; для индийца не существует вопроса, является ли участие в общественных делах, кровная месть или ее выкуп правом или обязанностью; такой вопрос показался бы ему столь же нелепым, как и вопрос, что такое еда, сон, охота — право или обязанность? Точно так же невозможно расслоение племени и рода на различные классы. И это приводит нас к рассмотрению экономического базиса этого строя.

Население в высшей степени редко... Разделение труда — чисто естественного происхождения; оно существует только между полами... Каждый является собственником изготовленных и употребляемых им орудий... Домашнее хозяйство ведется на коммунистических началах несколькими, часто многими семьями. То, что делается и используется сообща, составляет общую собственность: дом, огород, лодка»[316].

[314] Thomson, SAGS, I, 24.
[315] Nehru, SAGS, I, 24.
[316] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, 1952, стр. 291—292.

Короче говоря, экономической основой того, что привлекало цивилизованных людей в народах племен, является их коммунизм, хотя и первобытный. Именно этот первобытный коммунизм сделал племенную организацию «чудесной при всей ее наивной красоте»[317] и наполнил ее «таинственным волшебным средством, при помощи которого германцы вдохнули умиравшей Европе новую жизненную силу»[318]. «Величие родового строя, но вместе с тем и его ограниченность» покоятся на чрезвычайно низком уровне технического развития. Производительная сила человека на этой стадии достаточна лишь для того, чтобы поддержать саму себя. Поэтому существует бедность, но при отсутствии избытка продукции нет места для эксплуатации.

У нас нет необходимости разбирать здесь в действиях такие вопросы: каким образом технический прогресс подорвал это первобытное равенство и как нам следует оценивать этот процесс исторического развития от первобытного равенства к классовому обществу? Нас интересует здесь прежде всего то, что элементы племенной организации, *будучи оторваны от своей первоначальной экономической основы,* то есть первобытного коммунизма, и искусственно перенесены на почву сложной социальной структуры, не полностью потерявшей черты племенного уклада, *утрачивают свою первоначальную жизнеспособность и целенаправленность и превращаются в свою противоположность.* Они становятся пустыми, застывшими формами и сохраняются просто как мертвый груз прошлого.

Мы видели, каким образом племенные элементы сохранились в сельских общинах, в кастовой системе и обычном праве. Теперь мы проследим за их упадком.

Коснемся прежде всего вопроса о сельских общинах. Ниже следуют известные замечания Маркса об уничтожении этих сельских общин в результате британского владычества в Индии. Маркс многозначительно назвал их *полуварварскими, полуцивилизованными общинами*, то есть сложной социальной структурой, не вполне утратившей особенности племенного уклада.

«Однако как ни печально с точки зрения чисто человеческих чувств зрелище разрушения и распада на составные элементы этого бесчисленного множества трудолюбивых, патриархальных, мирных социальных организаций, как ни прискорбно видеть их брошенными в пучину бедствий, а каждого из их членов утратившим одновременно как свои древние формы цивилизации, так и свои исконные источники существования, — мы все же не должны забывать, что эти идиллические сельские общины, сколь безобидными они бы ни казались, всегда были прочной основой восточного деспотизма, что они ограничивали

[317] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, 1952, стр. 160.

[318] Там же, 254.

человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы. Мы не должны забывать эгоизма варваров, которые, сосредоточив все свои интересы на ничтожном клочке земли, спокойно наблюдали, как рушились целые империи, как совершались невероятные жестокости, как истребляли население больших городов, — спокойно наблюдали все это, уделяя этому не больше внимания, чем явлениям природы, и сами становились беспомощной жертвой любого захватчика, соблаговолившего обратить на них свое внимание. Мы не должны забывать, что эта лишенная достоинства, неподвижная, растительная жизнь, эта пассивная форма существования вызывала, с другой стороны, в противовес себе дикие, слепые и необузданные силы разрушения и сделала в Индостане даже убийство религиозным ритуалом» [319].

Подобным же образом мы видели, что кастовая организация в своей основе явилась пережитком родовой организации. Удивительная система родового сотрудничества в жизни племен хорошо известна. Однако не менее известен самый ужасный смысл обособленности и изолированности человеческих групп, порожденных кастовой организацией в социальном устройстве традиционной Индии. Маркс [320] назвал касты «основным препятствием на пути прогресса и могущества Индии», и мы, индийцы, знаем слишком хорошо, что он ничуть не преувеличивал. То, что на племенной стадии служило созданию единого фронта против враждебных сил природы, стало в той форме, в какой оно сохранилось позднее, наиболее важным из всех факторов в нашей стране, восстановивших людей против людей.

Так же и в обычном праве пережитки племенного уклада явились просто мертвым грузом прошлого. В результате этого крестьяне стали рабами обветшалых традиций.

«Каждый индивид в Индии является рабом обычаев той группы людей, к которой он принадлежит; и обычаи отдельных групп, какими бы разными они ни были, не отличаются друг от друга с тем практически безграничным многообразием несходства, которое обнаруживается в привычках и навыках отдельных мужчин и женщин, составляющих современные общества цивилизованного Запада» [321].

21. Проблема пережитков в сознании

Мы предложили рассматривать идеологию «в непосредственном переплетении с материальной деятельностью и материальным общением людей, этим языком действительной жизни».

[319] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 9, изд. 2, 1957, стр. 135—136.
[320] Там же, 390.
[321] Maine, VCEW, 13—14.

Таким образом, идеологическую надстройку следует понимать согласно тем же принципам, исходя из которых понимается сам социальный базис. Поэтому если истинно то, что жизнь масс индийского народа лишь частично утратила особенности племенного уклада, тогда источники господствующего среди них взгляда на мир логично искать в верованиях и представлениях народов племен, хотя первоначальное значение этого взгляда на мир, так же как и значение самих пережитков племенной организации, в конечном счете превратилось, должно быть, в свою противоположность.

Нас больше всего интересует первоначальный характер этого мировоззрения. Мы собираемся показать, что оно, скорее всего, было неосознанно материалистическим или протоматериалистическим. Такой характер мировоззрения обусловливался совместным трудом в племенном обществе. Интересно то, что, сохранившись в жизни трудящихся масс *(локешу аята)*, этот протоматериалистический характер не был полностью утрачен мировоззрением (Weltanschauung) народа называемым локаята.

Остальная часть наших изысканий, конечно, покажет, насколько такой аргумент может быть исторически оправдан. Пока же мы поставим только один вопрос: находим ли мы в нашей исторической литературе какие-либо свидетельства, которые указывали бы на связь между архаичной формой социальной организации (гана) и архаичной формой материалистического взгляда? Да, находим, какими бы отрывочными эти свидетельства ни были.

У Панини [322] есть сутра, которая читается *вратена дживати,* то есть «живи согласно пути врата». Патанджали высказал следующее замечание в связи с этой сутрой.

«Враты — это сангхи людей различного рода, которые не имеют какого-либо постоянного занятия, но живут физическим трудом. Их работа — это вратам, и те, которые живут посредством этого врата-карма, являются вратинах».

Это разъяснялось в других стандартных комментариях. В «Кашике» мы читаем:

«Враты — это сангхи и пуга людей различного рода, которые не имеют какого-либо постоянного занятия и своим summum bonum (высшее благо) считают материальное богатство и половое влечение *(артха-кама-прадханах)*».

Бхаттоджи добавляет:

«Те люди, которые живут скорее за счет физического труда *(шарираясена)*, чем за счет интеллектульного богатства *(буддхи-вайбхавена)*, являются вратинах (принадлежащими врате)».

Посмотрим теперь, каков смысл этих высказываний.

[322] V, 2, 21.

«Гана», «врата», «сангха», «пуга», «шрени» были равнозначными терминами. Мы уже подвергали тщательному исследованию значение терминов «гана», «сангха» и «врата». Мы видели, что эти слова обозначали коллектив, который, как форма человеческой организации, был просто племенным коллективом. Итак, упоминаемые вратинах были просто народами племен, какими их знали ранние грамматисты.

Согласно «Кашике», эти люди были *артха-кама-прадханах*, то есть они считали высшими формами человеческих идеалов материальное процветание и эротическую жизнь. Это крайне знаменательно. В индийской философской терминологии нет другого эпитета, который бы более явно предназначался для определения материалистов. Поэтому можно предположить, что другим человеческим идеалам, а именно дхарме и мокше, то есть религиозному возвышению и конечному освобождению души, еще только предстояло появиться в сознании тех людей, ведших совместную жизнь. Зарождение спиритуалистических ценностей в человеческом сознании произошло одновременно с разделением общества на классы: мировоззрение первобытного, доклассового общества было доспиритуалистическим и в этом смысле протоматериалистическим.

Примечательно, что грамматисты тоже указывали на логическую основу связи между протоматериализмом и этой первобытной жизнью ганы. По словам Патанджали, эти люди жили физическим трудом. Бхаттоджи сделал шаг вперед: он ясно противопоставил этот физический труд (шарирараяса) «интеллектуальному богатству» *(буддхи-вайбхава)*. Грамматистам это, естественно, казалось признаком упадка. Живя в обществе, разделенном на классы, они не могли не разделять его настроений, они не могли не смотреть на окружавшую их жизнь племен с презрением и отвращением. Логически это также было презрение к шарирараяса, то есть физическому труду, потому что в разделенном на классы обществе физический труд уже стал признаком подчинения и рабства. Неосознанно материалистическое мировоззрение, порожденное процессом физического труда, мировоззрение, которое представлялось грамматистам как *артха-кама-прадханах,* тоже не пользовалась их уважением.

«...из племен развились нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними фантастическое отражение человеческого бытия в человеческой голове — религия. Перед всеми этими образованиями, которые выступали прежде всего как продукты головы и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения работающей руки отступили на задний план, тем более что планирующая работу голова уже на очень ранней ступени развития общества (например, уже в первобытной семье) имела возможность заставить чужие руки выполнять намеченную ею работу.

Всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга. Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со времени гибели античного мира» [323].

Вот как Энгельс хотел объяснить возникновение идеалистического взгляда. Это объяснение находится в соответствии с первым полным утверждением марксизма, принадлежащим Марксу и Энгельсу.

«Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д.» [324]

Именно с этой точки зрения мы попытаемся рассмотреть историю возникновения идеалистического взгляда в индийской философии. Однако в данный момент нас особенно интересует следующее положение: если процесс социального развития, ведущий к принижению физического труда (шарираяса) и возвышению умственного труда (буддхи-вайбхава), действительно дает нам ключ к пониманию происхождения идеалистического взгляда, то именно в этой области мы должны искать ключ к разрешению проблемы уничтожения или ниспровержения протоматериалистического взгляда. Когда грамматисты говорили о вратинах как об артха-кама-прадханах, то они, очевидно, имели в виду первобытный протоматериалистический взгляд людей, которые еще вели коллективный образ жизни в племенных обществах. Идеалистическому взгляду и вообще спиритуалистическим ценностям еще *только предстояло появиться* в их сознании. Этому сознанию, так как ему еще только предстояло отделиться от процессов физического труда, предстояло освободиться от мира и признать каким-либо человеческим идеалом нечто другое, чем достижение материального богатства (*артха*) в этом мире. Но грамматисты за summum bonum (высшее благо) этих вратинах принимали не только материальное богатство (артха). Они вместе с тем говорили и о *каме,* а кама означает сладострастие. Это решающий момент, ибо

[323] Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1952, стр. 138—139.

[324] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, изд. 2, 1955, стр 30.

здесь содержится ясный намек на характер первобытного протоматериалистического взгляда, о котором идет речь. В главе V мы увидим, что это мировоззрение в своей наиболее развитой форме нашло выражение в тантризме и что тантризм в конечном счете восходит к верованию, лежащему в основе ранней сельскохозяйственной магии, а именно к верованию в то, что щедрость природы вызывается и усиливается имитированием человеческого воспроизводительного процесса или его аспектов.

В ожидании более полного обсуждения этого вопроса мы можем закончить эту главу кратким сообщением по вопросу о пережитках в сознании. Мы высказали мнение, что элементы племенной организации в той форме, в какой они сохранились в жизни народов, больше не имели своего первоначального значения, а превратились в свою противоположность. Исходя из предпосылки, что идеология находится в неразрывной связи с социальной действительностью, мы думаем, что такое же превращение имело место и в истории идеологических пережитков. В главе V мы увидим, каким образом происходил этот процесс в действительности. Верования и практика тантризма сохранили свою власть над жизнью индийских масс, но они больше не сохраняли за собой первоначальную силу своей протоматериалистической природы. Короче говоря, они тоже превратились в свою противоположность, став подходящим вместилищем для всякого рода спиритуалистических идей и терминологий, которые непрерывно им навязывались. В результате появилась ошеломляющая масса письменных трактатов по тантризму, в некоторых из которых тантризм имел сильный налет буддизма, в других — индуизма. Это повлекло за собой появление так называемых буддийских тантр, Шиватантр, Вайшнавататантр и т. п.

В действительности процесс превращения первобытного протоматериализма в естественное вместилище спиритуалистических идей не завершился лишь появлением огромной массы разнородной литературы по тантризму. Данный процесс проявился и в другой сфере и имел далеко идущие последствия в истории индийской философии. Дело в том, что система санкхья, как мы уже на это указывали и как мы это увидим подробнее, в своем исконном виде представляла собою, по всей видимости, тот же самый архаичный материализм первоначального тантризма, хотя и в явно более робкой форме. Однако, как мы увидим, этот первоначальный материализм системы санкхья также в конечном итоге превратился в свою противоположность, и уже в работе «Санкхья карика», то есть в самом раннем письменном трактате о системе санкхья, дошедшем до нас, он фактически был преобразован в форму завуалированной веданты или абсолютного идеализма. Но об этом пойдет речь в главе VI.

Глава IV

ГАУРИ

ИССЛЕДОВАНИЕ ИНДИЙСКОГО МАТЕРИНСКОГО ПРАВА

Нам остается рассмотреть другой аспект нашего племенного наследия, а именно материнское право. Ясное представление об этом имеет решающее значение для понимания системы локаята и, в частности, основных концепций тантры и санкхьи. В тантре, как и в санкхье, женское начало, пракрити, рассматривается как основная реальность, причина вселенной. Такая идея могла быть только абстрактно-философским выражением доминирующего положения женщины в социальной жизни. Нам нужно будет выяснить, почему это философское положение логически тяготело к инстинктивному натурализму или протоматериализму. Однако с самого начала необходимо иметь четкое представление в общем теоретическом плане об экономической основе материнского права.

Мы собираемся показать, что земледелие, поскольку оно является открытием женщин и остается их исключительным занятием на своей ранней стадии, породило условия для того, чтобы женщина заняла главенствующее положение в экономической и, следовательно, в социальной сфере. Именно в этом мы находим материальную основу того идеологического упора, который ставится на пракрити (пракрити-прадхана) в школе локаята индийской философии. В противоположность этому ведическая идеология была пуруша-прадхана, то есть признающей главенствующее положение мужчины. Материальной основой этого была, как мы увидим, пастушеская экономика.

1. Земледелие. Мужчина отступает на задний план

Существует народный ритуал, известный в некоторых частях страны под названием ганеша-чатуртхи-врата. Он совершается в течение ряда дней, начиная с четвертого дня месяца бхадра

(август — сентябрь). Однако наиболее удивительной чертой этого ритуала является то, что мужское божество практически не имеет почти никакого отношения к этому ритуалу, хотя последний по своему названию связывается с таким божеством (Ганеша). В некоторых сравнительно неразвитых районах страны Ганеша олицетворяет в ритуале просто новую луну периода сева [1]. В других районах он внезапно сходит со сцены, позволяя ритуалу полностью стать женским по своему характеру. Согласно Гупте [2], на чьем описании ритуала мы здесь основываемся, изображение Ганеши убирается на второй день совершения обряда, и с этого времени мы слышим только о женском божестве. Это божество Гаури, но это не Гаури знакомого нам пантеона, изображенного в пуранах. Здесь она выступает просто в виде связки растений, а как человеческое воплощение — в виде девственницы.

Растения собираются женщинами и помещаются на диаграмме, нарисованной порошком куркумы. Тела замужних женщин, когда они делают из растений связку, раскрашены киноварью. Остальную часть ритуала совершают только женщины, собирающиеся группой вокруг связки растений. Растения вместе с девственницей несут из комнаты в комнату. При этом задается вопрос: «Гаури, Гаури, что ты видишь?» Девственница отвечает: «Я вижу процветание и изобилие». Чтобы придать черты реалистичности этому драматически разыгранному визиту Гаури, на полу в самом деле рисуются ее предполагаемые следы, якобы указывающие на то, что она действительно входила в комнаты.

Торжество следующего дня начинается с подношения божеству лепешек, приготовленных из риса и кокосового ореха. Каждая замужняя женщина берет затем хлопковую нить, по своей длине превышающую ее собственный рост в шестнадцать раз, и кладет эту нить перед Гаури. Затем вечером «все девушки в доме поют песни и танцуют, не ложась спать допоздна, посещая дома подруг для совершения танцев и исполняя песни перед Гаури». К сожалению, Гупта не рассказал нам подробно об этих песнях и танцах.

На следующий день изображению божества преподносится пища в виде полукруглых оладий. Потом каждая женщина забирает свою нить, положенную накануне ночью перед изображением божества; каждая из них сматывает свою нить и завязывает на ней шестнадцать узелков. Затем нити окрашиваются куркумой и повязываются каждой женщиной вокруг шеи. Такое ожерелье носится до следующего дня сбора урожая. В этот день его снимают перед заходом солнца и согласно ритуалу бросают в реку. В тот день, когда носят ожерелья, изображение Гаури

[1] Crooke, RFNI, 36.
[2] IA, XXXV, 60 и далее

бросают в реку или другой какой-либо водоем, а с берега домой приносится горсть земли и разбрасывается по дому и саду. И только женщина несет к реке изображение Гаури, причем ей предписывается не оглядываться назад, точно так же как при выносе покойника.

Совершение подобных ритуалов (врата) сопровождается обычно рассказыванием легенд. Легенда, касающаяся вышеописанного обряда, весьма проста. Когда-то жил очень бедный человек. Приведенный в отчаяние своей бедностью, он отправился к реке топиться. По пути встретилась ему старая замужняя женщина. Она уговорила бедняка вернуться домой и сама проводила его. С этой старой женщиной в его дом пришло процветание. Затем наступило время, когда она должна была оставить его. Он проводил ее до реки, и старая женщина дала ему горсть земли с берега реки и попросила его разбросать эту землю в своем владении для обеспечения изобилия. Она также попросила его совершать это из года в год в месяце бхадра в честь Гаури.

Ниже следуют замечания Гупты об этом ритуале.

«Должное исполнение церемонии предусматривает наличие следующих условий: 1) аллювиальной почвы с берега реки или водоема как первоначального места возделывания культур; 2) старой женщины как воплощения уходящего сезона; 3) молодой девушки как воплощения наступающего сезона, готовой открыться, как на это специально намекает символ «не тронь меня»; 4) манекена, являющегося, возможно, изображением прошедшего сезона, причем как раз в то время года цветут рис и просо; 5) пищи, преподносимой как ожидаемый бхадви, то есть рис нового урожая... Но исчезновение души в манекене в полночь, последний день своеобразного сезона «полевых работ», погружение манекена в недра матери-земли, разбрасывание песка и мотки пряжи с шестнадцатью узлами — все это символизирует кончину и возрождение сезона, происходящие одновременно. Все это отмечается повсюду в мире первобытными народами, но здесь данное явление приобрело типично индуистскую форму. Шестнадцать узлов и шестнадцать складок мотка пряжи, превращенного в ожерелье, обозначают количество недель, необходимых для произрастания урожая риса» [3].

Эти замечания интересны. Весь ритуал подчинен желанию получить богатый урожай. Но не менее важна та особенность ритуала, которую автор обошел молчанием: ритуал, будучи земледельческим, является полностью женским. В нем нет места ни для мужского божества, ни для мужчины-участника. Лишь имя у него было мужское. Но Гупта, введенный в заблуждение,

[3] JA XXXV, 62.

по всей видимости, этим именем, тщетно пытался установить связь между мужским божеством и земледельческим ритуалом. По его мнению, иконографическое изображение Ганеши могло олицетворять корзину для просеивания зерна, положенную рядом со снопом хлеба, или крестьянина, несущего на своей голове снопы [4]. Это вымысел, не заслуживающий серьезной критики. Но еще более фантастический характер носит та аналогия, которую автор в пылу увлечения провел между Ганешей и некоторыми божествами земледелия других частей мира.

«Индийский Ганеша в этом отношении может быть сопоставлен с богиней зерна Мексики, с Ало Ало островов Тонга, с Деметрой древней Греции и Церерой римлян» [5].

В этом сравнении перепутан пол божеств. Наш старый Ганеша сравнивается здесь с такими божествами, которые представлялись в виде женщин. Мы увидим, почему они необходимо должны были быть таковыми, или, иными словами, почему с открытием земледелия мужские божества были вынуждены отступить на задний план. В действительности наш автор сам заметил это явление в связи с ритуалом *Ганеша-чатуртхи-врата.*

«Что касается главной богини, Гаури, богини урожая, следует отметить одну важную особенность. Предполагается, что ее сопровождал муж Шива, который спрятан под наружной складкой ее сари (одежды) и представлен в виде лота (горшка), закрытого кокосовым орехом и наполненного рисом» [6].

Очевидным является то, что имя Шивы и имена Гаури и Ганеши перенесены в этот крестьянский ритуал из пантеона пуран. Но суть состоит в следующем: когда ритуал становится по существу земледельческим, мужское божество или совсем сходит со сцены, подобно Ганеше, или же, подобно Шиве, низводится до подчиненного положения.

Содержит ли ранняя стадия земледельческого хозяйства в себе нечто такое, что утверждает женское начало в идеологической сфере?

2. Охотничьи, земледельческие и пастушеские племена

Томсон [7] предложил следующую классификацию сохранившихся племен с точки зрения их экономического развития:

низшие охотничьи племена — собирательство и охота;

охотничьи племена высшего разряда — охота и рыболовство;

пастушеские племена, находящиеся на двух ступенях развития; на второй ступени скотоводство дополняется земледелием;

[4] JA, 61.
[5] Там же.
[6] Там же, 63.
[7] SAGS, I, 33.

земледельческие племена трех ступеней; на третьей ступени огородничество, осуществляемое с помощью мотыги, заменяется полеводством, осуществляемым с применением плуга, и земледелие выступает в сочетании со скотоводством.

В связи с этой классификацией нам рекомендуется не упускать из виду два момента:

1) На второй ступени пастушества и на третьей ступени земледелия «мы обнаруживаем дальнейший прогресс ремесел, переход к оседлости, межплеменному обмену и выплавке металлов. На этом уровне развития племенная структура общества, унаследованная от низших стадий развития, начинает разрушаться».

2) Категории не «располагаются в строгой хронологической последовательности. Собирание плодов и охота появились вначале повсеместно, но производство на более высоких стадиях находится в зависимости от местной фауны и флоры и других факторов, связанных с влиянием среды». Так, например, некоторые народы древности после собирательства и охоты перешли к пастушеству, тогда как другие открыли земледелие. Движение в обоих направлениях имело своим конечным результатом крах племенной системы. Таким образом, имелись два пути экономического развития, которые привели людей к цивилизации [8]. Мы увидим, насколько важно это положение для понимания двух основных направлений индийской культуры, а именно ведического и неведического.

3. Социальное значение полов

Для того чтобы ответить на вопрос о социальном значении мужчины и женщины в жизни наших далеких предков, мы можем в соответствии со своим методом сделать экскурс в область этнологии и посмотреть, насколько среди сохранившихся племен эта черта соотносится с их экономической жизнью.

Тоды гор Нильгири представляют собой небольшой коллектив. Хотя это племя немногочисленно, оно вызывает большой интерес у этнографов, потому что в сегодняшней Индии только им свойственна чисто пастушеская экономика.

«Это чисто пастушеский народ, который избегает всех других занятий. Продуктами земледелия их снабжают люди племени *карнатака бадага,* живущие тоже на плато, тогда как *кота,* близкие лесным народам Южной Индии, доставляют металлические и гончарные изделия» [9].

[8] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 292 и след.

[9] ERE, XII, 354

Таким образом, согласно нашей классификации, это племя находится на первой ступени пастушеской экономики.

С точки зрения социальной организации они являют собою яркий пример главенствующего положения мужчины.

«Происхождение всегда ведется по отцовской линии. Человек принадлежит к роду своего отца. Отцовство определяется не браком, а церемонией вручения лука и стрелы, совершаемой на седьмом месяце беременности... Тода практикуют полиандрию, почти всегда братского типа. Раньше такая практика была возможна в чистом виде вследствие существования обычая убивать девочек. Теперь же это явление встречается реже, хотя иногда новорожденные девочки, вероятно, убиваются» [10].

Кхаси Ассама значительно более многочисленны.

«Их основное занятие — это земледелие, дополненное охотой, рыболовством и скотоводством. Главная культура — рис. Они хорошо научились удобрять почву, но в большинстве районов страны *плуг неизвестен*» [11].

Таким образом, согласно приведенной выше классификации уровней экономического развития, кхаси должны быть помещены перед третьей ступенью земледельческой экономики.

«Их социальное устройство являет собой один из самых совершенных примеров сохранения матриархальных институтов, поддерживаемых с последовательностью и тщательностью, которые представляются крайне удивительными людям, привыкшим считать положение и авторитет отца основой общества. Мать является не только главой, первопричиной и единственным объединяющим началом семейного союза; в наиболее неизведанной части гор, в стране Синьтанг, женщина является единственным владельцем недвижимости, и через нее осуществляется передача имущества по наследству. Отец не считается родственником своих детей, принадлежащих к роду своей матери. Все то, что он добывает, пополняет запасы рода его матери, а после смерти его кости кладутся в *кромлех* родичей матери. В Джоваи он не живет и не ест в доме своей жены, а посещает его только после наступления темноты. При почитании предков, лежащем в основе племенного благочестия, поклоняются лишь прародительнице и ее брату. Плоские камни, устанавливаемые для увековечивания памяти умерших, называются по имени женщины, представляющей род, а камни, установленные в ряд позади них, посвящаются мужчинам — родственникам с материнской стороны. В соответствии с этим культом предков другие духи, в честь которых приносится жертва, являются в основном женскими, хотя среди них фигурируют также и духи, олицетворяемые мужчинами. Силы, вызывающие болезнь

[10] Там же.

[11] Thomson, SAGS, 151. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)

и смерть, представляются в образе женщин, и они наиболее часто почитаются. Двумя хранителями семьи являются богини, хотя вместе с ними почитается также и первый отец рода. Жрицы принимают участие во всех жертвоприношениях, а жрецы, совершающие соответствующие обряды, лишь замещают их. В довольно большом государстве Кхирим верховной жрицей и главой государства является женщина, сочетающая в своем лице жреческие и царские функции» [12].

Примеры с народами тода и кхаси, пожалуй, особо важны для нашего исследования, потому что они являются иллюстрацией того, что *пастушеская экономика соответствует главенствующему положению мужчины в социальной сфере, тогда как ранняя земледельческая экономика* — главенствующему положению женщины.

Вернемся теперь к анализу более ранней стадии социального развития. Согласно экономической градации Маджумдара [13], следующие племена Индии все еще находятся на «стадии охоты и собирательства: раджи (Соединенные провинции), кхариа и бирхор (Бихар), куки и коняк (Ассам), горные мариа (Центральные провинции), койя, чонта-редди палиян, кадар, горные пантарам (Мадрас и Хайдерабад), джуанг (Орисса). У них происхождение ведется преимущественно по отцовской линии» [14].

Другие примеры охотничьих племен можно найти в Австралии. В значительной своей части они являются патрилинейными [15]. Но тем не менее среди них наблюдаются такие обычаи, которые указывают на матрилинейное прошлое этих племен.

«В двух разделенных огромным пространством австралийских племенах, с которыми нам довелось исключительно хорошо познакомиться, мы обнаруживаем разработанный в деталях свод правил, требующих от женатых мужчин передавать целиком лучшую часть добычи родителям своих жен. Аналогичные правила обычны и в других частях мира. Они указывают на состояние общества, при котором мужчины уходили жить в тот род, к которому принадлежали их жены, — матрилинейный род, центральное положение в котором занимают женщины» [16].

Имея все это в виду, мы можем теперь перейти к рассмотрению общего вопроса относительно экономической основы материнского права.

[12] Лайолл цитируется Гердоном: Gurdon, K XIX—XX.
[13] RCI, 106.
[14] Haimendorf, ATH, II, 161, 331.
[15] Thomson, SAGS, I, 42—43.
[16] Там же, I, 43.

4. Материнское право

Риверс определил материнское право следующим образом. «Форма социальной организации, при которой права лица по отношению к другим членам его общины и к общине в целом определяются родством, устанавливаемым по материнской линии. В этих условиях обязанности лица по отношению к обществу, привилегии, которыми оно пользуется, и ограничения, которым оно подвергается, регулируются и определяются положением данного лица по отношению к родственникам матери и к социальной группе матери» [17].

Риверс отметил следующие моменты, лежащие в основе действия материнского права: происхождение, родство, наследование, преемственность, власть, брак. Материнское право в его наиболее типичной форме встречается очень редко. Его главным образом находят у кхаси Ассама и у некоторых племен Северной Америки (ирокезы, сери). В других случаях выделяется только тот или иной момент, свойственный организации общества согласно материнскому праву.

В прошлом столетии этнологи, следуя Бахофену, пришли к единодушному заключению, что материнское право представляет собою первоначальную форму социальной организации. Этот взгляд энергично оспаривается многими современными авторитетами, хотя они не предлагают какого-либо позитивного согласованного решения в противовес этому взгляду. В последние годы Бриффолт на основе обширных данных подтвердил старую точку зрения, правда несколько видоизменив ее [18].

Данные, приводимые большинством авторитетов из обоих лагерей, в значительной мере касаются наблюдаемых ныне случаев перехода от одного состояния к другому. Они ясно указывают на приоритет материнского права. Риверс, один из современных критиков старой точки зрения, сделал такое признание:

«Мы располагаем точными данными, указывающими на то, что в некоторых районах мира материнское право или сменилось отцовским правом, или приобрело форму социальной организации, при которой социальные права признаются за родственниками как отца, так и матери. Так, имеется свидетельство того, что какая-то форма материнского права существовала в свое время в Европе. Вместе с тем история говорит о том, что люди племен беджа в Судане, которые сейчас придерживаются явно патрилинейного счета родства, пятьсот лет тому назад вели счет родства по материнской линии и передавали имущество в наследство сыновьям сестры или дочери. Существуют

[17] ERE, VIII, 851.
[18] Thomson, SAGS, I, 43.

также неоспоримые свидетельства замены матрилинейных институтов патрилинейными в Меланезии и некоторых частях Америки, причем смена институтов все еще имеет место сейчас в некоторых частях Меланезии. С другой стороны, *ни одна часть мира не дает данных, недвусмысленно свидетельствующих о том, что изменение происходило в обратном направлении*» [19].

Однако странно то, что тот же самый автор в той же самой статье сделал следующее замечание:

«Но, несмотря на почти абсолютную бесспорность того обстоятельства, что в мире гораздо более часто совершался процесс перехода от материнского права к отцовскому, *изменение в обратном направлении, возможно, имело место*» [20].

Однако те данные, которые автор приводит в качестве примеров процесса изменения в обратном направлении, отнюдь не свидетельствуют о том, что такой процесс действительно наблюдается; они скорее говорят о том, что некоторые явно отсталые племена имеют весьма ясные элементы отцовского права в своей социальной организации, тогда как некоторые другие, ушедшие вперед в своем развитии племена располагают социальными организациями, в значительной мере характеризующимися элементами материнского права. Риверс сослался на племена Северной Америки.

«Более передовой культурой на континенте обладают не только те народы, которые ведут счет родства по материнской линии, как, например, ирокезы и индейцы пуэбло, но там, где один народ, например дене или северные атапаски, ведет счет родства по двум линиям, именно те люди, которые придерживаются патрилинейного счета, являются менее культурными» [21].

Такие данные важны. В предыдущем разделе мы видели, что элементы отцовского права не являются необычными у охотничьих племен, тогда как кхаси, находящиеся на стадии развитого сельскохозяйственного производства (хотя они не дошли еще до применения плуга, приводимого в движение скотом), дают наиболее типичный пример существования материнского права.

Этнологи прошлого столетия, а также наши современники, критикующие их, упустили из виду вопрос об экономической основе господства того или иного пола в социальной сфере. Приведем цитату из работы Томсона относительно соотношения двух полов.

«На стадии, предшествующей охоте, не было производства, существовало лишь простое присвоение семян, плодов и мелких животных и, следовательно, не было разделения труда» [22].

[19] ERE, VIII, 858.
[20] Там же. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)
[21] Там же.
[22] SAGS, I, 41—42.

Такое положение способствует установлению главенства женщины в социальной сфере, ибо при отсутствии производства не возникал вопрос о чьем-либо главенствующем положении с точки зрения производства, тогда как женщины выполняли чрезвычайно важную функцию воспитания подрастающего поколения и передачи ему всего того, что могло быть охарактеризовано на этой стадии как человеческое наследие.

«Существуют два типа естественных отношений: половой и родительский, и среди высших животных они стремятся к взаимному исключению друг друга. Самка не расположена к половому сношению в период беременности и кормления молоком, а самец принимает весьма малое участие или вообще не принимает участия в кормлении и выпестовывании молодняка. Это верно по отношению к млекопитающим вообще, включая обезьян, и если это было верно по отношению к обезьяноподобным предкам человека, то из этого следует, что переход от подражания к сотрудничеству произошел под воздействием отношений по родству, и в особенности отношений между матерью и ее детьми. Поэтому можно предположить, что одним из условий развития производства явилось распространение и преобразование тех обычаев основанного на подражании сотрудничества, которые характеризовали отношения между матерями и их детьми при превращении обезьяны в человека. *У человека основанное на материнстве отношение,* которое среди обезьян заменяется в зрелом возрасте отношением к полу, *постепенно развивалось, пока оно не охватило всех членов группы рамками неполового, социального отношения.* На этом пути у них появились чувства родства, сознание взаимных обязанностей и привязанность друг к другу, возникшие из естественной близости между матерью и ее детьми. Таким образом, пословица народа кхаси «от женщины произошел род» отражает истину» [23].

Итак, мать занимала центральное положение при самой ранней форме социальной организации людей, и такое положение вещей сохранялось долго. С этой точки зрения правы те этнологи прошлого столетия, которые отстаивали взгляд, что материнское право было характерным для самой ранней формы человеческого общества. Однако их взгляд нуждается в существенной поправке, ибо они просмотрели последующие сдвиги, которые произошли в главенствующем положении полов в социальной сфере вследствие развития и изменений в технике производства. Приведем, наконец, высказывание Томсона [24].

«Однако с изобретением копья охота стала мужским занятием, тогда как женщины продолжали заниматься собирательством. Это разделение труда по полу было всеобщим

[23] Там же, II, 42—43. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)
[24] Там же, I, 42—43.

в охотничьих племенах из-за относительной неподвижности женщин в период беременности и кормления грудью.

Охота привела к приручению животных. Их уже не убивали, а живыми приводили домой и содержали. Поэтому скотоводство почти повсеместно является занятием мужчин. С другой стороны, собирательство привело к культивированию семян на участках, прилегающих к поселению, и огородничество является, таким образом, занятием женщин. Затем, после того как в употребление вошел плуг, влекомый буйволами, земледелие перешло в руки мужчин. Ныне такой переход можно наблюдать в некоторых частях Африки, где плуг лишь недавно стал употребляться.

Этими переменами, связанными с различным отношением полов к способу производства, объясняется возникновение патрилинейного счета родства. Начало этому процессу положила охота, затем он был ускорен скотоводством, но в начальной фазе земледелия он получил обратное направление.

Спрашивается: если первоначально происхождение считалось по материнской линии, то почему некоторые из наиболее отсталых народов ведут счет родства по отцовской линии, тогда как другие, продвинувшиеся вперед в своем развитии, сохраняют старую форму? Ответ может быть следующим: разделение труда по половому признаку, характерное для охотничьей экономики, является таковым в том отношении, что оно наделяет ее тенденцией к патрилинейному счету родства. Причина того, что весьма значительная часть современных охотничьих племен является патрилинейной, состоит в том, что их экономическая жизнь была задержана на этом уровне. Наоборот, когда мы обнаруживаем, что в предыстории цивилизованных народов матрилинейный счет родства продолжал существовать на гораздо более высокой стадии, чем этого можно было ожидать на основании этнологических данных, то данное явление объясняется тем, что эти народы совершили быстрый переход от охоты к земледелию».

Короче говоря, значение полов в социальной сфере находится в соответствии с развитием экономической жизни. Первоначальная стадия, предшествующая охоте, характеризовалась материнским правом. Однако с развитием охоты главенствующее положение в социальной сфере занял мужчина. На стадии, последовавшей за охотой, главенствующее положение мужчины даже еще больше укрепилось среди народов, которые стали заниматься пастушеским скотоводством; однако у тех народов, которые открыли земледелие, наблюдалось обратное положение. Это знаменовало собою возрождение материнского права. При дальнейшем развитии земледелия — особенно с введением для обработки полей плуга, приводимого в движение скотом, — материнское право было окончательно упразднено.

Боги и богини создаются, в конце концов, в человеческом воображении. Поэтому эти перемены в социальном значении полов, естественно, находили свое отражение в форме соответствующих сдвигов в божественной сфере. Божества охотничьей и пастушеской стадий являются преимущественно мужскими, тогда как божества, представляющие в своем лице более ранние ступени земледелия, были преимущественно женскими. Мы намереваемся показать, что в этом ключ к пониманию ведических и неведических взглядов на мир.

5. *«Пуруша сукта» и пастушеская экономика*

Практически все авторитеты единодушно сходятся на том, что экономическая жизнь ранних народов эпохи вед была преимущественно пастушеской. Даже во времена упанишад [25] мудрецы исчисляли свое богатство главным образом скотом. В главе VIII мы сделаем краткий обзор ведической литературы, в особенности «Ригведы», и увидим, что во всех ее текстах выражается желание иметь все больше и больше скота. Пока же мы можем ограничиться ссылками на мнения некоторых авторитетов.

Винтерницу принадлежит следующее замечание:

«Рис, ставший впоследствии главной сельскохозяйственной культурой и основным питанием индийцев, еще совсем неизвестен «Ригведе». Высаживается только ячмень, и в период гимнов земледелие играло еще незначительную роль. Главным источником дохода было скотоводство, а основным скотом были волы... В песнях и заклинаниях, обращенных к богам, часто содержится мольба о пожаловании скота и лошадей. Также и раздоры между враждующими коренными жителями возникают в связи с владением скотом. Поэтому старое слово, служащее для обозначения войны или битвы, имеет первоначальный смысл «желание иметь скот» (гавишти). В наиболее ярких высказываниях коровы и волы прославляются как самое большое богатство. Мычание коров, спешащих к своим телятам, рассматривается индийцем как самая приятная музыка. «Певцы, — говорит один поэт, — взывают к богу Индре так, как корова своим мычанием зовет теленка». Боги охотно сравниваются с волами, богини — с коровами. Молоко коровы являлось не только одним из главных продуктов питания, но оно вместе с маслом составляло существенную часть жертвоприношения богам. Молоко предпочитали потреблять парным, и ведические поэты дивились чуду, что «сырая» корова дает «кипяченое» молоко» [26].

[25] Это довольно хорошо известно. См., например, Ch. Up., IV, 4, 5.
[26] HIL, I, 64—65.

Аналогичные замечания можно встретить в работах других ученых[27]. Однако нет необходимости приводить их. На самом деле, утверждение ученых, изучающих эпоху вед, что народы этой эпохи, особенно в ранний период, были по преимуществу пастушескими, стало общим местом. Земледелие не только играло второстепенную роль в экономике ведических ариев, но в ведической традиции на него действительно смотрели свысока. Пастушеские народы питали отвращение к земледелию[28]. Митра[29] полагал, что неприязнь ведических ариев к зороастрийцам имела тот же источник. Ману[30], как хорошо известно, запрещал брахманам заниматься земледелием. Также и Баудхаяна[31] усматривал реальное противоречие между земледелием и изучением вед.

«Это было как бы общество воинов-пастухов, созданное ими самими (то есть народом, создавшим веды) в плодородных долинах Северной Индии. Они никогда не принимались за обработку земли, предоставляя заниматься этим туземному населению, и действительно, как все воины, занимающиеся пастушеством, они глубоко презирали земледелие, считая его занятием покоренных рас»[32].

Для пастушеской экономики была естественна тенденция к такой социальной организации общества, в которой главенствующее положение занимает мужчина. Это мы видели на примере тода, единственного сохранившегося в Индии пастушеского племени, которое является при этом в высшей степени патриархальным. В действительности нет ни одного пастушеского народа, который не был бы патриархальным, ибо «скотоводство почти повсеместно является занятием мужчины»[33].

«Определенная экономическая сила оказалась сперва в руках мужчин в результате приручения животных, которые всегда считаются принадлежащими к сфере деятельности охотника, и в результате развития пастушеских обществ. Эта сила обычно использовалась для того, чтобы откупиться от притязаний женщин и их семей на верность и услуги мужей; женщины покупаются на скот, и среди пастушеских народов с неизбежностью возникает патриархальное общество с патрилокальным браком»[34].

В данный момент нас особенно интересует вопрос о том, каким образом главенствующее положение мужчины в социаль-

[27] См., например, Macdonell, HSL, 166.
[28] Briffault, M, III, 59.
[29] Mitra, IA, Article XX: «Primitive Aryans».
[30] SBE, XXV, 86, 106 и далее, 420 и далее.
[31] I, 5, 101.
[32] Briffault, M, III, 59.
[33] SAGS, I, 42.
[34] Briffault, M, II, 251.

ной жизни ведических народов получило отражение в ведическом пантеоне.

«Богини занимают весьма подчиненное положение в ведических верованиях и культе. Едва ли они играют роль правителей мира. Единственной богиней, имеющей какое-то значение, является Ушас, которая, судя по статистическим данным, стоит в ряду божеств третьего класса. Однако в отличие почти от всех божеств она не получала своей доли при принесении в жертву сомы. За ней следует Сарасвати, которая, однако, занимает место в ряду божеств самого низкого класса. Некоторые другие богини прославляются лишь в одном гимне каждая. Притхиви, едва ли отделимая от Дьяуса, восхваляется в коротком гимне из трех строф. К Ратри (ночь) также обращаются с заклинанием в одном гимне. Как и ее сестра Заря, она называется дочерью небес... Вак (олицетворенная речь) прославляется в одном гимне...

Подобным же образом незначительную роль в ведах играют богини как жены великих богов. Они совсем не обладают независимым характером, представляя собою просто жен, которых должны были иметь такие боги, как Индра. Едва ли что-либо упоминается о них, кроме их имен, которые просто образуются от имен соответствующих богов с помощью суффикса женского рода — ани» [35].

Как и пастушеская экономика ведических народов, господство мужчины в ведическом пантеоне тоже является слишком хорошо известным фактом, чтобы нужно было этот вопрос подробно разбирать [36]. Однако есть необходимость в обсуждении того положения, что пастушеская экономика была материальной основой этого господства мужчины.

Конечно, ведическая литература обширна. Потребовалось много веков для того, чтобы ведические поэты составили полный текст «Ригведы». В течение этого периода развивалось как сознание ведических народов, так и их социальная организация. Однако это было развитие в общих рамках идеологии, основанной на главенствующем положении мужчины.

Наши ученые охарактеризовали развитие ведической мысли как движение вслепую к монотеизму и монизму [37]. Возможно, что это и так. Однако неправильным является их утверждение, что основной идее Единого, к которой позднее пришли поэты, составлявшие «Ригведу», чуждо понятие о его принадлежности к тому или иному полу.

[35] Macdonell, VM, 124—125.

[36] Bhandarkar, VS, 142; Crooke in F XXX, 284 и далее. Косамби подверг обсуждению вопрос о пережитках архаичного материнского права в ведической литературе, JBBRAS XXVI, 69 п. 70 и далее.

[37] Radhakrishnan, IP, I, 91 и далее (Радхакришнан, Индийская философия, т. I, М., 1956, стр. 71 и след.).

«В какое бы время ни было закончено собрание (пятой) «Ригведа санхиты», во всяком случае, еще до этого времени составилось убеждение, что существует только Единое, Единое существо, ни мужское, ни женское, Существо, стоящее высоко над всеми условиями и ограничениями личности и человеческой природы...»[38]

Радхакришнан делает следующее дополнение:

«Они прилагали к первопричине мира термин «сат», среднего рода, чтобы показать, что оно возвышается над половыми различиями... В некоторых из поздних гимнов «Ригведы» высшее существо выражается просто местоимениями он или оно»[39].

То обстоятельство, что в сравнительно поздних частях ведической литературы существуют отрывки, в которых о первичной реальности говорится в среднем роде, не нуждается в отрицании[40]. Однако следует считать, что даже эти отрывки не служат доказательством того, что ведические мыслители преодолели рамки идеологии, основанной на господстве мужчины. Об этом неопровержимо свидетельствует «Пуруша сукта»[41], входящая в самый поздний раздел «Ригведы».

«Тысячу голов имеет пуруша, тысячу глаз, тысячу ног.

С каждой стороны пропитывающий землю, он насыщает собою пространство шириной в десять пальцев.

Пуруша — это все то, что уже было, и все то, что будет.

Это владыка бессмертия, который становится еще величественнее благодаря пище.

Так могущественно его величие; больше того, пуруша еще величественнее.

Все существа — это одна четверть его, три четверти — вечная жизнь на небе.

С тремя четвертями пуруша вознесся, одна четверть его снова осталась здесь.

Отсюда он распространился во все стороны над тем, что ест, и над тем, что не ест».

Нужно только помнить, что слово «пуруша» означает просто мужчину. Тогда становится понятным, что если существовал образец идеологии, в которой целиком господствует идея верховенства мужчины, то мы находим его в ведической литературе. Наши ученые, часто горящие нетерпением наделить наших далеких предков даром свободно мыслить, почти неизменно упускали из виду буквальное значение этого слова. Никогда не задается вопрос, почему в этом знаменитом гимне весь космиче-

[38] Max Muller, SSIP, 51. (См. русский перевод: М. Мюллер, Шесть систем индийской философии, М., 1901, стр. 53).

[39] IP, I, 94, 96 (Радхакришнан, Индийская философия, т. I, М., 1956, стр. 75, 77).

[40] X, 129.

[41] RV, X, 90.

ский порядок воспринимался в виде мужского начала. Но такой вопрос является уместным и даже важным, потому что именно в этом пункте ведическая традиция резко отличалась от неведической (в особенности от традиции тантрики), которая воспринимала космический порядок в виде женского начала. В действительности спекуляция ведических народов, как и спекуляция других смертных, не могла выйти за общие рамки, определенные в своей основе экономической жизнью этих народов. «Пуруша сукта» отражает определенную стадию развития абстрактного мышления. Но это было, в конце концов, абстрактное мышление преимущественно пастушеского народа, который, живя в патриархальном обществе, мог мыслить, лишь исходя из идеи о главенствующем положении мужчины.

Не менее поразительным в ведической литературе является, вероятно, то, что в сравнительно немногих местах, где речь заходит о земледелии, упоминаются такие божества, которые в общем представлялись в виде женщин.

В «Ригведе» [42] мы встречаемся со следующим заклинанием, с которым обращались к богине Сите, что буквально значит «борозда».

«Щедрая Сита, явись; мы восхваляем тебя, дабы ты дала нам неисчислимое богатство, дабы в изобилии принесла нам плоды. Пусть Индра овладеет Ситой, пусть Пушан сопровождает ее, пусть она, изобилующая водой, дарует нам ее в виде молока из года в год».

Сита здесь изображается подчиненной мужским божествам Индре и Пушану. Но это не должно являться неожиданностью. Подчиненное положение женского божества соответствует подчиненному положению земледелия у ведических ариев. Однако знаменательным является тот факт, что как земледельческое божество она представляется в образе женщины.

«Образ этой богини, — как заметил Кейтс, — естественно, выглядит более живым в сутрах, которые касаются земледельческих работ» [43]. В сутрах, отделенных от «Ригведы» огромным промежутком времени, упоминаются другие божества, связанные с земледелием, которые все, что очень важно, являются женскими. Так, в «Гобхила грихья сутре» [44] упоминаются Сита, Аша, Арада, Анагха. К ним надлежало обращаться при ритуалах, связанных с пахотой, севом и сбором урожая. В «Параскара грихья сутре» [45] отмечаются богини Урвара, Сита, Яджа, Сама и Бхути. Все они были связаны с земледельческими работами и все были женскими божествами.

[42] IV, 57, 6—7.
[43] RPV, 186.
[44] IV, 4, 29; SBE, XXX, 113.
[45] II, 17, 10; SBE, XXIX, 334.

Кейтс сделал следующее замечание относительно женских божеств.

«Разумеется, было бы абсурдным предполагать, что эти скудные остатки культа представляют целиком земледельческий аспект ведической религии; и действительно, в ритуале в изобилии сохранились следы других церемоний, связанных с земледелием, но божества, относящиеся к этой сфере, как таковые, не имели, по всей видимости, такого большого значения в ведической религии, поскольку, согласно представлениям, заботу о процветании людей в этих отношениях взяли на себя великие боги. Когда земледельческие и растительные духи высоко почитаются среди людей и занимают важное место в их идеях, тогда они поднимаются до уровня великих божеств, как это было с Аттисом, Адонисом и, возможно, даже с Озирисом в Малой Азии и Египте, и тот факт, что великими богами ведической религии были другие божества, *не может быть объяснен какой-либо другой гипотезой, кроме той, согласно которой особый религиозный инстинкт ведического народа избрал для себя эти формы в качестве объектов, достойных поклонения*» [46].

Эта гипотеза беспочвенна. Вопрос совершенно прост и ясен. Земледелие в экономике людей, создавших веды, не играло такой роли, какую оно играло в Малой Азии или Египте. Поэтому не было причин для возвышения в ведической литературе богов, связанных с земледелием. Кроме того, просто удивительно, как этот ученый, говоря о религиях Малой Азии и Египта, ухитрился упустить из виду великих богинь.

6. Несоответствия в иконографии

В эпоху вед существовали пастушеские племена, не принадлежавшие к ведическим ариям. Так, Радхакришнан [47] упомянул племя кришна. Согласно «Ригведе» [48], эти кришна были побеждены ведическими народами, возглавляемыми Индрой. «Обожествленный герой» племени тоже носил имя Кришна. Примечательно то, что он был мужского пола.

Подобным же образом Бхандаркар [49] высказал мысль, что Рудра, о котором говорится в «Ригведе», первоначально, возможно, был божеством охотничьих племен (нишада), хотя, по его мнению, эти племена могли и не быть чисто неведическими. Однако для нас в этом обсуждении существенным является то, что Кришна представлялся в образе мужчины.

Нам не нужно обращаться к ведической литературе, чтобы увидеть соответствие, существующее между охотничьей эконо-

[46] RPV, 187. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)
[47] IP, I, 87 (Радхакришнан, Индийская философия, т. 1, стр. 69).
[48] RV, VIII, 96, 13.
[49] VS, 103—104.

микой и мужским божеством. Этой цели может послужить наш старый Ганапати.

Ключ к пониманию следует искать в его *аюдха*. Боги нашего пантеона изображаются не с пустыми руками; они держат в своих руках ту или иную эмблему. Такие эмблемы носят название аюдха, что буквально значит «оружие».

«Различные виды оружия и эмблемы... которые обычно находятся в руках изображений Вишну, Шивы и других богов, олицетворяются под именем Аюдха Пуруша» [50].

Но эти олицетворения являются явно произвольными, ибо «пол олицетворенного аюдха... определяется просто грамматическим родом его названия в санскрите» [51].

Более поздние авторы пытались наделить эти аюдха духовным значением, почерпнутым из фонда своих собственных более поздних идей. Это, естественно, привело ко многим расхождениям и противоречиям, образчики которых привел Рао [52], который сам, будучи в состоянии какого-то отчаяния, заметил:

«Таким образом, мы можем видеть, что в отношении различного рода оружия и эмблем в руках изображений индийских богов и богинь существует единодушное мнение, которое показывает, что у древних индусов была, вероятно, систематизированная символика, имеющая отношение к их иконографическому искусству в его применении к религии. Ключ к пониманию этой символики, очевидно, утерян и не может быть легко найден... До тех пор, пока этот утерянный ключ не найден... можно только строить предположения относительно значения и нравственной направленности индусских изображений» [53].

Однако для такого мрачного взгляда, вероятно, нет оснований, ибо первоначальное значение по крайней мере некоторых из аюдха можно установить, если мы не позволим более поздним и произвольным спекуляциям затуманить наш взор.

С точки зрения иконографии у Ганапати было большое множество форм, для каждой из которых существовало собственное название. Некоторые из этих форм, например: Вала Ганапати или же Бхакти Вигхнешвара Ганапати, явно были позднего происхождения, тогда как другие, например: Унматта Уччхишта Ганапати или Нритья Ганапати, — подлинно древнего происхождения.

Однако нужно особо отметить, что тогда, когда изображение Ганапати не является слишком современным, мы обнаруживаем в его руках два аюдха, называемых паша и анкуша. Первое из них означает петлю, второе — крюк, которым погоняют слона. Эти атрибуты можно обнаружить в руках

[50] Rao, EHI, I, 1, 287—288.
[51] Там же.
[52] Там же, I, 1, 293.
[53] Там же, I, 1, 295—296.

Таруна Ганапати, Вира Вигхнешвара Ганапати, Лакшми Ганапати, Прасанна Ганапати, Унматта Уччхишта Ганапати, Вигхнараджа Ганапати, Бхуванеша Ганапати, Нритья Ганапати, Харидра Ганапати и др.[54]

Итак, есть основания предположить, что петля и крюк погонщика слона были первоначальными аюдха Ганапати. Если мы зададим простой вопрос, какое отношение мог иметь Ганапати к этим хорошо известным орудиям охоты, то единственным ответом будет следующий: Ганапати сам занимался охотой. Его тотемическое происхождение, о котором свидетельствует то обстоятельство, что он обладает головой слона, является подтверждением тезиса, что тотемизм — это идеология, характерная для стадии охоты[55]. Далее, в некоторых его формах, в частности Вира Вигхнешвара и Урдхва Ганапати, мы видим его держащим даже такие явно охотничьи орудия, как лук и стрела[56]. Следовательно, Ганапати мог быть только божеством охотничьих племен и, как следует ожидать согласно нашему обсуждению, он был мужского пола.

Однако, как мы уже видели при обсуждении вопроса о ритуале Ганеша-чатуртхи-врата, мужское божество или покидает сцену, или явно оттесняется на задний план, когда дело специально касается земледельческого ритуала. В образах Ганапати мы встречаемся с разнообразным проявлением того же самого явления — мужское божество стадии охоты, несомненно, сохраняется и на стадии земледелия, но это может быть достигнуто ценою таких несуразностей в области иконографии, которые почти целиком отрицают его принадлежность к мужскому полу. Этот вопрос представляет интерес, и мы можем уделить ему достаточное внимание.

В числе аюдха, принадлежащих Вала Ганапати, мы видим манго, банан и другие плоды. Таруна Ганапати, помимо всего прочего, обладает лесным яблоком (Aegle marmelos) и плодом джамбу. Бхакти Вигхнешвара Ганапати в качестве своих аюдха имеет кокосовый орех, манго, кусок сахара и т. д. Среди аюдха, принадлежащих Лакшми Ганапати, видное место занимает гранат, лотос, сосуд для воды и калпакалата (растение, исполняющее желание). Подобным же образом в руках Маха Ганапати можно видеть лотос, гранат и колосья риса[57].

Нет необходимости увеличивать число примеров. Суть состоит в том, что все такие аюдха являются продуктами земли

[54] Rao, EHI, I, 1, 52—59.

[55] В этой связи, возможно, имеет смысл вспомнить теорию Томсона о том, что тотемическое животное являлось первоначально специализированным питанием рода. Конечное наложение табу на тотемы объясняется им как мера обеспечения экономической взаимозависимости родов.

[56] Rao, EHI, I, I, 52, 56.

[57] Там же, I, I, 55.

и указывают тем самым на связь Ганапати с земледелием. Однако при этом они порождают противоречия и несоответствия. Это проявляется в том, что мужское божество держит в руке гранат.

Этот гранат совсем не является необычным аюдха божеств греческого пантеона. Но его держат не боги, а богини. И это находит свое разумное объяснение. Чтобы увидеть логичность этого явления, мы приведем выдержку из Томсона.

«Деметра постоянно изображалась держащей в руке мак или гранат или же то и другое. Афина Паллада в Афинах изображена со шлемом в правой руке и с гранатом в левой. На Олимпе находилась статуя атлета Милона, держащего гранат. Милон был духовным наставником Геры. Скульптурное изображение Геры в Аргосе имело скипетр в одной руке и гранат в другой. Относительно этого Павсаний замечает: «Я больше ничего не скажу о гранате, потому что история, связанная с ним, представляет по своему характеру тайну». Но в чем же состоит эта тайна?

Плод граната является ярко-красным. Такой же цвет и у его семени (коккос), которое благодаря своей обычной окраске дало греческому языку слово, значащее «красный» (коккинос). Гранат являлся символом крови. Это в общем признается, но упущено из виду реальное значение этого знака. Он обычно считался символом насильственной смерти. Несомненно, что таково его значение в частном случае... Но эти значения являются второстепенными. Гранат использовался как целебное средство в связи с менструацией и беременностью, и это показывает, что в руках у Деметры он имел такую же ценность, как и мак, который недвусмысленно описывается как символ плодовитости. В эвленсинских мистериях и аркадских мистериях, связанных с именем богини Деспойны (Персефоны), на него налагалось табу, о чем упоминается в хорошо известном эпизоде из легенды о Персефоне... В Афинах женщинам, соблюдавшим тесмофории, предписывалось воздерживаться от употребления гранатов и половых сношений. Каждую ночь они спали на ложе из лоз, которое обладало двойным достоинством: сдерживало порыв к половому сношению и отпугивало змей. Раз они использовали лозу как средство против половой активности, то мы можем предположить, что они избегали вкушать гранат, так как он являлся возбуждающим средством. Его цвет первоначально означал не кровь, пролитую в борьбе, а кровь плодородия — менструальную и лохиальную» [58].

Нам остается посмотреть, какое значение придавалось менструальной крови в первобытных идеях, в особенности в идеях, характерных для ранней земледельческой стадии. Однако

[58] SAGS, I, 219—220.

в данный момент достаточно ограничиться следующим замечанием: если допустить, что такие символические значения имели всеобщий характер, то использование граната в качестве аюдха, принадлежащего Ганапати, составляет явный случай наиболее гротескных несуразностей. Выходит, что мужское божество занималось женскими делами. Ему приличествовало быть мужчиной и быть связанным с охотничьей, а не с земледельческой экономикой. Когда ему хотелось установить связь с земледельческой экономикой, то ему пришлось заимствовать характерные черты и секреты другого пола.

Мы можем заметить и другие проявления той же самой существенной несообразности в более поздних идеях о нашем старом Ганапати. В различных направлениях предпринимались усилия, направленные на то, чтобы он ассоциировался с цветом крови. Согласно «Мантрамахарнаве»[59], изображение Ганапати должно быть красным, как кровь. В работе «Тантрасара»[60] мы встречаем в применении к Ганапати эпитеты «красный, как киноварь», «носящий одежды цвета крови». По мнению Коулбрука[61], «отличительным знаком секты ганапатья был кружок, нарисованный свинцовым суриком на лбу». Алый цветок джаба (китайская роза) называется «цветком Ганеши»[62]. Также и порошок из киновари называется «пудрой Ганеши»[63]. На берегу Нарбады неподалеку от Ганешакунда находится кусок красного камня, называемый камнем Ганеши[64]. По словам Кане[65], при поклонении использовались камни пяти видов, один из них, используемый при поклонении Ганеши, был красного цвета.

Что все это значит на деле? Почему думали, что Ганапати тесно связан с красным цветом? Что означает красный цвет? Автор работы «Шанкара виджая»[66] дал нам ключ к разрешению этих вопросов, ибо он ясно сказал, что менструальная кровь играла решающую роль в ритуалах последователей Ганапати. Очевидно, красный цвет, с которым, как мы видели, по-разному ассоциировался Ганапати, являлся символом того же самого. Более подробно мы рассмотрим этот вопрос в главе V. Это символическое значение красного цвета имело всеобщий характер в древних культурах. Томсон на основе весьма многочисленных данных, собранных Бриффолтом, окончательно доказал это.

В данный момент мы можем ограничиться замечанием, что если таково реальное значение этого цвета, то едва ли подобает

[59] VK (B), V, 203.
[60] Ganesamantrah, ch. II, Verse 63, 4.
[61] ERE, VI, 176.
[62] VK (B), V, 206.
[63] Там же, V, 208.
[64] 64, V, 205.
[65] HD, II, 716.
[66] Ch. XVII, p. 115.

нашему божеству быть окрашенным в этот цвет. То же самое несоответствие обнаруживается в том, что он держит в руках гранат. Мужское божество вовлекалось в дела, имеющие отношение к женщине.

С этой точки зрения ему, по-видимому, более приличествовало совсем удалиться со сцены земледельческого ритуала, как он это сделал в Ганеша-чатуртхи-врата, оставив на долю женщин, собравшихся вокруг женской фигуры, совершение всего ритуала. Другой путь для него состоял, возможно, в том, чтобы укрыться за женщиной. И действительно, в некоторых случаях он ведет себя подобным образом. В пещере Эллоры Ганеша выступает не сам по себе, а в качестве прислужника семи женщин, названных семью матерями (сапта матрика) [67]. В других случаях мы видим, что на его коленях сидит молодая женщина, которую он держит в любовных объятиях. Ее зовут Шакти, и такие изображения Ганеши известны под названием Шакти Ганапати [68]. Позже мы увидим, каким образом в скульптурах, изображающих мужское божество вместе с Шакти, он низводится до второстепенного положения, как бы ни пренебрегали авторы изображений соразмерностью в значении мужчины и женщины.

7. Земледелие как открытие, принадлежащее женщинам

Итак, на начальной стадии земледелия в божественной сфере были произведены сдвиги в главенствующем положении полов, обратные по своей направленности. Богини стали главными, а боги были оттеснены на задний план или же по крайней мере вынуждены были уподобляться богиням. Все это было вполне логично. Начальная стадия земледелия знаменовала господствующее положение женщины в социальной сфере, ибо земледелие было изобретением женщин. Бернал отмечал [69]:

«Так как собирание зерна было делом женщин, земледелие, вероятно, явилось изобретением женщин и, во всяком случае, было их занятием, по крайней мере до изобретения влекомой буйволом мотыги или плуга, ибо землю вскапывали с помощью мотыги, происшедшей от палки-копалки древнего каменного века, которой женщины откапывали корни. Там, где земледелие преобладало над охотой в обеспечении людей продуктами питания, оно в соответствии с этим возвысило женщину и приостановило тенденцию к замене счета родства по материнской линии (матрилинейный счет) счетом родства по отцовской линии (патрилинейный счет), который впервые был вызван

[67] Getty, G. pl. 2 (c).
[68] Rao, EHI, I, I, 53.
[69] Bernal, SIH, 60—61.

к жизни охотой. Только там, где преобладало скотоводство, как, например, на землях, прилегающих к земледельческим поселениям, наблюдался полный переход к патриархату, как мы это видим в библии».

Джильс в своей статье для «Энциклопедии религии и этики» отстаивал такую же точку зрения.

«Примитивное земледелие не находится в руках мужчин ни целиком, ни в какой-либо значительной мере. Фон ден Штейнен, говоря о племени бакаири южной Бразилии, замечает, что именно женщина открыла земледелие... Ковырять землю заостренной палкой и разрыхлять ее по соседству с хижинами каменным топором могли женщины и дети, тогда как мужчины уходили далеко охотиться или воевать. Следовательно, земледелие становится развитым еще до того, как бóльшая часть земледельческих работ передается женщинами мужчинам... Итак, с развитием плуга и агрономии земледельческое производство необходимых благ все больше и больше переходило в руки мужчин. Более того, когда пастушеский народ прибегает к земледелию, он возражает против того, чтобы женщины имели дело со скотом» [70].

Бриффолт добавил:

«При первобытном разделении труда собирательство и выращивание овощей являются особым занятием женщин, тогда как мужчины занимаются охотой. Среди австралийских аборигенов палка, служащая для откапывания батата, является непременным личным атрибутом женщины, точно так же, как оружие является принадлежностью мужчин. Искусство возделывания земли получило развитие исключительно в руках женщин. Изобретение земледелия женщиной увековечено в мифе дикарей» [71].

«Там, где земледелие, находившееся сначала в ведении женщины, получило значительное развитие, минуя стадию скотоводства, матриархат часто сохранялся и даже укреплялся в фазах сравнительного развития культуры... Особенно ярко это проявилось в Египте, который своим богатством и культурой был обязан Нилу и орошаемым им полям и где пастушеская собственность никогда не приобретала важного значения» [72].

8. Материнское право в Индии

Итак, земледелие открыли женщины. Поэтому начальная фаза земледельческой экономики была свидетельницей господствующего положения женщины в социальной сфере.

[70] ERE, I, 227—228.
[71] Briffault, M, III, 2.
[72] Там же, II, 251—252.

Но могут все же спросить относительно специфических условий исторического развития Индии. Мы уже рассмотрели пример с кхаси и видели, что они представляют сравнительно низкий уровень развития сельскохозяйственной техники вместе с материнским правом в его типичной форме. «Институты матриархата, — заметил Косамби, — все еще сохраняются в тех частях страны, которые последними перешли к экономике плужного земледелия, то есть в Траванкор-Кочине и среди некоторых племен» [73]. Однако возникает целый ряд других вопросов. Было ли земледелие в Индии открытием женщин? Действительно ли это открытие было связано с главенствующим положением женщины в социальной сфере? Эренфелс уже ответил на эти вопросы.

«Здесь женщины не только изобрели систематическую обработку почвы, но также провели ее в жизнь, что отнюдь не могло быть легкой задачей, ибо в первобытном обществе, в особенности в сфере распространения первобытной культуры, консерватизм был настолько сильным, что некоторые остатки этих доземледельческих групп сохранились по сей день. В результате обработки почвы народы этой сферы первоначального распространения культуры матриархата перестали бродить по лесам и стали первыми оседлыми жителями» [74].

На деле же автор пошел еще дальше, заявив, что первобытная форма земледелия, а вместе с ней и форма материнского права первоначально получили развитие в Индии.

«Взаимоотношения между культурами индийского и неиндийского материнского права многообразны. Общие факторы географического и археологического порядка говорят в пользу теории о том, что мировые культуры материнского права в самом начале произошли из Индии» [75].

Итак, именно индийское материнское право «создало, по-видимому, древние матриархальные цивилизации в Средиземноморском бассейне, в Восточной Африке, на Ближнем Востоке и особенно в Южной Аравии» [76].

Можно, конечно, оспаривать эту гипотезу о том, что Индия является прародиной материнского права, которое распространилось из Индии на другие центры древнего мира.

Если материнское право первоначально возникло благодаря открытию женщинами земледелия, как об этом неоднократно заявлял Эренфелс, то вполне можно допустить, что при сходных условиях, то есть в результате подобных же открытий, другие народы тоже могли развить такой же или сходный институт. Тем не менее это соображение нисколько не умаляет

[73] ISIH, 22.
[74] MKI, 8.
[75] Там же, 204.
[76] Там же.

значение того вклада, который сделал автор для разрешения вопроса о материнском праве в Индии. Указатель к списку каст[77], с большой тщательностью им подготовленный, способен показать, какими значительными и насколько распространенными являются среди народов Индии сохранившиеся «элементы культуры матриархата». На самом деле, было бы странным, если бы такая преимущественно сельскохозяйственная страна, как Индия, существование в которой значительных пережитков племенной организации объясняется замедленным экономическим развитием, не изобиловала остатками материнского права. Пережитки материнского права, возможно, особенно сильны на северо-востоке страны среди кхаси и гаро и на юго-западе среди наяров Малабарского побережья. Но, как показал Эренфелс, существует ряд более отсталых племен, занимающихся главным образом особого рода подсечно-огневым земледелием (jhuming-cultivation) (группа U, по классификации Эренфелса), которые представляют более примитивную форму материнского права.

«Обнаруживается, что многие из свойственных им элементов материнского права заимствованы у окружающих их матриархальных народов, которые принадлежат к более прогрессивным социальным единицам. Все же возможным и даже, может быть, вероятным является то, что цивилизация, основанная на материнском праве, хотя и очень примитивная, зародилась в пределах группы U задолго до того, как могло иметь место какое-либо влияние со стороны других общин»[78].

Но важнейшими являются замечания Эренфелса о насильственном ниспровержении первоначального материнского права среди широких масс сельского населения Индии. Согласно Эренфелсу, резкое и по существу искусственное ниспровержение материнского права имело своим результатом «три типично индийских института»: гипергамию, детские браки и сати (сожжение вдов). Суммируя свидетельства гипергамии, Эренфелс пришел к такому заключению:

«Принцип гипергамии в Индии находит свое лучшее объяснение в желании мигрирующего, патриархально организованного общества навязать женщинам, чей дух независимости и самонадеянности коренился в старой традиции матриархально организованного общества, идею о превосходстве мужчин. Таким образом, гипергамия выступает как средство принизить положение женщины в обществе путем насильственного низведения ее до более низкого общественного положения в семейных отношениях»[79]. Но возникает вопрос, почему в Индии для того,

[77] MRI, 18—35.
[78] Там же, 201.
[79] Там же, 121.

чтобы сломить сопротивление матриархата, потребовалось такое из ряда вон выходящее средство, параллели которому «вряд ли можно найти где-нибудь еще в человеческой истории, хотя борьба между принципами патриархата и матриархата так часто имела место в ходе развития человеческой цивилизации» [80].

Автор нашел ответ в «особой силе и особом развитии цивилизации, основанной на матриархате, в доарийской Индии» [81]. По его мнению, именно эти факторы «породили такое сильное противодействие стремлениям арийских пришельцев к патриархату» [82] и вызвали к жизни такие выходящие из ряда вон методы уничтожения этого противодействия.

Такое же объяснение дается и детским бракам.

«Преобладание детских браков в Индии по сравнению с другими странами, где также имела место борьба между отцовским и материнским правом, поддается такому же объяснению, которое было дано гипергамии» [83].

Однако примером наиболее жестокой формы этого из ряда вон выходящего метода лишения женщин их прежнего значения служит презрение к вдове.

«Картина постепенного ухудшения положения женщин в Индии выдает ясно видимую тенденцию унизить их перед мужчинами, тенденцию, которая в избытке проявляется в обращении с вдовой» [84].

Эренфелс привел выдержку из Рассела, чтобы показать положение вдов.

«(Вдову часто принуждают) брить голову, и обычно ей запрещают иметь койку или постель; она должна спать на земле или на досках. Она не должна жевать листья бетеля, ей надлежит есть только один раз в день и строго соблюдать все предписанные посты. Она носит лишь белую одежду, не надевая ни запястий, ни украшений на ноги. Она подвергается другим ограничениям и вообще исполняет самую тяжелую работу в семье... Индусы говорят, что вдова — это полумертвец. Ей не следует позволять готовить пищу для семьи... вдове не разрешается поклоняться домашнему божеству и предкам семьи... вдова не должна выказывать какую-либо заинтересованность в имуществе ее умершего мужа...» [85]

Эренфелс справедливо добавил от себя следующее.

«Сати, или сожжение вдовы вместе с телом мужа, является при таких условиях лишь шагом вперед, если мы примем во

[80] MRI, 121.
[81] Там же, 125.
[82] Там же, 121.
[83] Там же, 125.
[84] Там же, 128.
[85] TCCPI, II, 369.

внимание, что вдове, отказавшейся совершить сати, суждено было столкнуться с жизнью без каких-либо занятий, за исключением унизительных, без цели, стремления и счастья; с жизнью, омраченной не только суеверным страхом, но часто ненавистью всей семьи, тогда как подобное самопожертвование, совершенное в пламени огня, считалось приносящим не только почет и славу всей семье, но также и вечное счастье душе покончившей с собой женщины» [86].

Итак, «...ужасное положение вдовы, доведенное до крайности обычаем сжигать ее заживо с телом скончавшегося мужа, первоначально чуждое как доарийскому, *так и арийскому обществу в Индии,* возникло в борьбе между первоначальной матриархальной системой и мигрированной патриархальной системой организации общества как средство подчинения первой господству второй, принявшему религиозную форму» [87].

Мы выделили часть цитаты лишь для того, чтобы показать, где рассуждение Эренфелса вызывает сомнения. По его мнению, в эпоху вед ведические арии, несмотря на свой патриархальный образ жизни, не практиковали таких крайних мер, как сати, чтобы унизить женщин. Он признал «вероятность того, что женщины находились в лучшем положении, существование браков между совершеннолетними и допустимость вторичного замужества вдов среди ариев в период ранних вед» [88]. Поэтому он заявил:

«Таким образом, враждебное отношение брахманов к женщинам, идущее вразрез с принципами ранних вед, в период которых женщины занимали почетное положение, легко можно объяснить как результат борьбы патриархально организованных кочевых пастухов, чьи социологические взгляды являются основой арийского брахманизма, против матриархально организованной туземной цивилизации, которая сопротивлялась более активно по сравнению с тем, как это было обычно при подобных условиях в других странах. Желанием брахманов подавить это сопротивление всеми возможными способами легко объясняется постепенное ухудшение положения женщин, находящегося в прямо пропорциональной зависимости от все более и более драконовских мер, к которым прибегали представители патриархального общества» [89].

Но положение женщин в период ранних вед на деле не было столь почетным, как склонен думать цитируемый нами автор. В санхитах имеются ясные ссылки на практику сожжения вдовы вместе с телом мужа.

[86] MRY, 128.
[87] Там же, 129. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)
[88] Там же, 126.
[89] Там же, 127.

«Погребальные гимны «Ригведы» и «Атхарваведы» показывают, что в эпоху вед совершался также символически такой обряд, как пуруша-медха, или анумарана, то есть восшествие вдовы на погребальный костер мужа для принятия смерти»[90].

«Майтраяни санхита»[91] наделяла женщин чертой неверности, в «Тайттирия санхите»[92] говорилось, что хорошая женщина хуже плохого мужчины, а «Катха санхита»[93] содержала саркастический намек на способность женщины добиваться у мужа получения различных вещей путем ублажения его ночью. Суть состоит в том, что пастушеская экономика ведических народов лежала в основе их патриархальной организации, которая не имела большого простора для того, чтобы обеспечить женщине почетное положение. Ухудшение положения женщины в ведическом обществе было обусловлено экономической жизнью ведических народов, точно так же как прочность элементов матриархата в жизни неведических народов страны, то есть масс сельского населения, может найти свое объяснение лишь в основной структуре их экономической жизни.

Именно этот экономический базис как отцовского, так и материнского права был целиком упущен из виду Эренфелсом, хотя он правильно связывал земледелие с матриархатом. Это привело его к трактовке патриархата и матриархата как «вещей в себе». При этом он отмечал, что патриархат вел борьбу против матриархата.

Истинным является то, что для победы патриархата было необходимо принять в стране из ряда вон выходящие меры. Далее, Эренфелс является единственным автором, настаивающим на том положении, что такие чрезвычайные усилия, направленные на искусственное установление господства мужчины, имели своим результатом возникновение институтов гипергамии, детских браков и сати. Как он справедливо заявил, потребность в особой силе для свержения матриархата не могла не означать того, что материнское право в стране обладало, должно быть, соответствующей особой силой. Но в своем исследовании мы не можем поставить на этом точку, ибо прочное положение материнского права среди масс индийцев само по себе является проблемой, а эта проблема не разрешается высказыванием Эренфелса, что материнское право было чрезвычайно древним[94].

С другой стороны, когда мы подходим к решению этой проблемы с точки зрения экономического базиса социальных институтов, то ответ представляется довольно простым. Как

[90] MASI, XLI, 19.
[91] I, X, 6, 8; II, 6, 3.
[92] VI, 5, 8, 2.
[93] XXXI, I.
[94] MRI, 121—122.

было показано в последней главе, экономическое развитие страны, вообще говоря, оставалось замедленным. Огромные массы индийского населения продолжали заниматься лишь обработкой почвы. Если неразвитая сельскохозяйственная экономика имела естественную тенденцию создать матриархальное общество и если массы индийского народа в своем подавляющем большинстве продолжали заниматься преимущественно земледелием, то ничего не могло быть удивительного в том, что для подчинения их господству мужчины оказались бы необходимыми самые крайние меры. Эренфелс справедливо указал на противодействие отцовскому праву, но он не дал правильного объяснения причины этого явления.

Это пренебрежение к экономической основе материнского права явилось причиной более серьезной ограниченности в наблюдениях Эренфелса. Насильственное установление господствующего положения мужчины, возможно, привело к возникновению таких искусственных институтов, как гипергамия, детские браки и сати. Но даже тогда элементы культуры матриархата не могли быть вычеркнуты из жизни масс. Сам Эренфелс приготовил превосходнейший каталог этих имеющих широкий охват и глубоко укоренившихся пережитков материнского права в Индии. Если иметь в виду крайние меры, предпринятые для подавления материнского права, то его пережитки представляют собою по меньшей мере нечто особенное. Сам Эренфелс не дал нам разумного объяснения этой особенности. Когда мы спрашиваем себя, что могло явиться действительной причиной существования в Индии значительных пережитков материнского права, то ответ на этот вопрос, пожалуй, может быть единственным. Вероятно, сохранились элементы материального базиса материнского права. Итак, мы возвращаемся к тому же самому положению: подавляющее большинство населения осталось на сравнительно низком уровне развития сельскохозяйственной экономики.

9. Женский принцип

Из всех пережитков материнского права мы в настоящее время непосредственно интересуемся тем, что обычно описывается как «женский принцип» в религиозных верованиях и философских взглядах. Серьезные ученые не будут подвергать сомнению то, что этот женский принцип, вообще говоря, представляет собою идеологический аспект материнского права. Мы цитируем Старбака:

«Женские божества часто занимали самое высокое положение среди богов. Это зависит от характера социальной организации и от того, каким уважением пользуются женщины. Жизнь

родом, при которой мать является главой коллектива, вероятно, поднимает «богиню-мать» до высшего положения, если народ преодолел стадию магии» [95].

Это вполне логично. Но нам нужно идти дальше. Нам приходится поднимать вопрос относительно условия, «при котором мать является главой коллектива». Поднимая этот вопрос, мы обнаруживаем, что в конечном счете ранняя земледельческая экономика является материальной основой женского принципа.

Сам Старбак, к сожалению, не поднял этот вопрос, хотя интересно отметить, что под давлением объективных исторических фактов он был вынужден признать наличие тесной связи между занятием земледелием и женским принципом.

«Кажется само собой разумеющимся тот факт, что когда более спокойные земледельческие промыслы в защищаемых природой долинах, благоприятствующие поклонению богиням, отошли на задний план благодаря слиянию родов и городов в воинствующие государства, в которых большим почетом пользуются ратный дух и мужество, тогда возвысились мужские божества, а божества «слабого пола» утратили свое первоначальное значение, стали просто супругами богов, были вытеснены и забыты или же ради своего спасения были вынуждены изменить свой пол, чтобы соответствовать новым требованиям» [96].

Итак, боги и богини рассматриваются как порождение войны и мира: божества «сильного пола» возникают во время войны, а божества «слабого пола» — во время мира. Проблема, таким образом, состояла в том, чтобы приспособить жизнь к требованиям обстановки.

«Помимо всего прочего существует потребность в защите и безопасности. В этом отношении боги оказались особенно полезными. Другая потребность состоит в увеличении урожаев, стад и детей. Богини стали естественными и подходящими символами плодородия и прироста» [97].

Исходя из этого положения как отправной точки, автор попытался объяснить историю религии в Индии.

«Индия является единственной в своем роде страной, характеризующейся противоположным ходом истории — истории более высокого почитания богинь с ее позднейшим развитием. Однако она иллюстрирует тот же самый принцип в негативном плане. Написание вед имело место раньше и в течение периода, когда арии покоряли коренное население Индии и были поглощены наследственной враждой между их собственными племенами. При таких условиях нет места для богинь, хотя в литературе упоминается множество божеств. С тех пор как народ,

[95] ERE, V, 828.
[96] Там же.
[97] Там же, V, 830.

осев на земле, начал вести сравнительно мирную жизнь, характеризующуюся сельскохозяйственными промыслами, чрезвычайное значение приобрело поклонение женским божествам: Дурге — духу природы и весны, Кали — душе безграничности и вечности, Сарасвати — высшей мудрости и Шакти — матери всех явлений» [98].

Подмеченная взаимосвязь между женским принципом и сельскохозяйственными занятиями является, разумеется, важной, но она подмечена в рамках гипотезы, которая с точки зрения истории не является трезвой. Существовали женские божества, подобные Чинди, чьи подвиги, как о них рассказывается в «Маркандея пуране», поставили ее рядом с мужскими божествами, славившимися своей неукротимостью и воинственностью. В действительности сам миф о «слабом поле» является позднейшим продуктом патриархального общества, и поэтому любая гипотеза, основанная на этом мифе, не имеет перспектив для того, чтобы быть увязанной с фактами.

Предание об амазонках древней Малой Азии в значительной мере было мифологическим, но при этом оно могло иметь под собою какую-то историческую основу. Во всяком случае, во многих примитивных расах женщины по своей конституции не только не представляют слабый пол, но являются в физическом отношении более развитыми, чем мужчины, и обычно принимают участие в войне в первобытных обществах; они даже отличались *большей жестокостью.*

Бриффолт [99] окончательно доказал это на основе огромной массы материала. Поэтому было бы ошибкой думать, что мужчины выделяются как воины потому, что им присуща особая сила, обусловленная их конституцией. Действительную причину нужно искать, как на этом справедливо настаивает Бриффолт, в экономических факторах.

«Выделение мужчины как воина и бойца имеет место, конечно, не в силу какой-то конституциональной немощности и неспособности, свойственной женщине, а в силу экономических нужд» [100].

Каковы же те экономические нужды, которые не позволили женщинам посвятить себя ратным делам?

«Но, несмотря на то, что женщины, как известно, часто принимают участие в активных занятиях мужчин, занятия по созиданию, послужившие толчком к развитию материальной культуры, принадлежат в самых примитивных обществах почти исключительно к сфере деятельности женщин, а мужчины не принимают в них участия. Все промыслы были вначале домаш-

[98] ERE, V, 828.
[99] *M*, I, 443—446; 451—453; 454—458.
[100] Там же, I, 451.

ними промыслами и поэтому получили развитие в руках женщин, которые занимались домашним производством и оставались дома...» [101]

Основным открытием, которое позволило человеческим существам развивать все эти промыслы, было земледелие. Поэтому логично сосредоточить внимание специально на этом вопросе.

Мы можем теперь возвратиться к рассмотрению точки зрения Старбака относительно женского принципа вообще и развития религии в Индии в частности. Действительно, примечательным фактом является то, что ведический пантеон преимущественно мужской. Однако это объясняется не тем, что ведические народы были заняты войной, как это полагал Старбак. Более примечательным является тот факт, что в послеведическом индуизме при всей его верности ведам не сохранился ни один из главных ведических богов, как Индра, Варуна, Митра, Праджапати, Пушан, Матаришван. Однако это исчезновение ведических богов из послеведического пантеона было вполне логичным: в послеведический период больше не существовало пастушеской экономики, породившей ведический пантеон. Ведическим богам пришлось удалиться. Элементы отцовского права, возможно, настойчиво насаждались в жизнь людей, однако остатки материнского права не могли быть полностью уничтожены. Массы индийского народа, оставаясь земледельцами, были приверженцами своей старой Богини-Матери, то есть Шакти. Нельзя сказать, что в более позднем ведическом пантеоне нет мужских божеств. Однако они, особенно в преимущественно земледельческих районах, обычно оттесняются на задний план или же так или иначе сливаются с женскими божествами. Самым простым примером последнего является, вероятно, Шива-лингам [102].

Кроме того, Старбак исходил из гипотезы, что арии после того, как они покорили коренное население Индии, стали вести в этой стране оседлый образ жизни, мирно занимаясь земледелием. Так как в его время не было археологических данных, ставших доступными позднее, такая гипотеза нашла почти всеобщее признание среди ученых XIX в. Но раскопки в долине Инда опровергли ее. Маршалл суммировал свои замечания об этих раскопках следующим образом:

«Пять тысяч лет тому назад, когда еще об ариях ничего не было слышно, в Пенджабе и Синде, а возможно, и в других частях Индии имелась развитая и поразительно схожая

[101] M, I, 460.

[102] В связи с этим уместно вспомнить, что Гаури-паттам известного лингама Шивы является женским органом.

цивилизация, родственная цивилизациям древней Месопотамии и Египта, а в некоторых отношениях даже превосходившая их» [103].

Вот другое высказывание Маршалла.

«И Мохенджо-Даро и Хараппа позволяют сделать совершенно очевидный и безошибочный вывод, что цивилизация... в этих районах отнюдь не была цивилизацией зарождающейся. Это была многовековая цивилизация, стереотипно повторяющаяся на индийской территории и созданная трудом людей на протяжении тысячелетий. Таким образом, следует признать, что Индия наряду с Персией, Месопотамией и Египтом была одной из важнейших областей возникновения и развития процесса цивилизации» [104].

Но кто был инициатором этого процесса? Мужчина или женщина? Вероятно, женщина, ибо, подобно другим центрам древней цивилизации, цивилизация долины Инда черпала свои богатства из земли. Другими словами, ее материальной основой был излишек продукта, получаемого в земледелии. Земледелие же было изобретением женщин.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что в остатках древней цивилизации долины Инда должны обнаружиться пережитки матриархата. Мы снова можем сослаться на высказывание Эренфелса.

«Эти раскопки и резюме сэра Джона Маршалла относительно их археологической значимости изменили взгляд на историю, в особенности на историю наиболее развитых пластов культуры матриархата в Индии, и выявили два существенно важных момента: а) преобладание доарийского элемента в культуре так называемого индуизма, б) матриархальный характер этой развитой доарийской цивилизации, которой современная и средневековая Индия обязана множеством своих характерных черт, порывов и образцов культуры» [105].

По мнению Маршалла, эти реликты цивилизации долины Инда, носящие следы матриархата, были предметы культа. Позже мы приведем его высказывание по этому поводу. Пока же мы просто хотим констатировать, что женский принцип приобрел значение в истории религии Индии не в результате мирных условий послеведического периода, как это представлял себе Старбак. Скорее его история должна быть прослежена к самому раннему периоду, характеризующемуся открытием земледелия в этой стране, точно так же, как сила его пережитков

[103] MIC, I, Preface, V (см. рус. пер. Джавахарлал Неру, Открытие Индии, М., 1955, стр. 70).
[104] Там же.
[105] MRI, I.

в более позднюю эпоху может быть объяснена лишь тем фактом, что люди, среди которых сохранился культ, оставались преимущественно земледельцами.

10. Религия в Мохенджо-Даро

Среди ученых существовало расхождение по вопросу о том, каково значение неарийских элементов в более поздней религии Индии, называемой обычно индуизмом. Моньер-Вильямс и Гопкинс полагали, что роль этих элементов была незначительной и затрагивала наиболее варварские и низменные стороны. В то же время Опперт отстаивал противоположную точку зрения. На фоне этого расхождения, как справедливо заметил Маршалл [106], большую ценность приобрели материалы из Мохенджо-Даро и Хараппы, так как они являлись настоящими памятниками доарийского периода.

Маршалл интерпретировал эти новые материалы в значительной мере под влиянием замечаний Чанды о шактизме, опубликованных за несколько лет до того, как начали проводиться раскопки в долине Инда. Вот высказывание Маршалла.

«Чтобы обнаружить концепцию божества, аналогичную понятию секты шакта о Дэви, мы должны выйти за пределы стран, в которых господствовали арии эпохи вед и иранцы периода Авесты, и вступить в пределы Малой Азии, Сирии, Египта и других стран, граничащих со Средиземноморьем» [107].

Причину этого легко обнаружить.

«Имеется большое сходство между индийской концепцией Шакти, свойственной секте шакта, и ритуалом шакта последователей течений вамачара и кулачара, практиковавших ритуальный промискуитет, с одной стороны, и семитской концепцией Аштарет (Астарты), египетской концепцией Изиды и фригийской концепцией Кибелы — с другой».

Основываясь на таком сходстве, Чанда сделал следующее замечание:

«Можно полагать, что шактизм возник в Индии при таких же социальных условиях, при которых зародилась идея об Астарте в Сирии, о Кибеле в Малой Азии и об Изиде в Египте» [108].

Каков же был характер этих социальных условий? Чанда ответил на этот вопрос одним словом. Это был матриархат. Матриархат действительно преобладал в древней Сирии, Малой Азии и древнем Египте.

«Множество данных свидетельствует о том, что семиты до своего разделения миновали стадию матриархата. Род представлял

[106] MIC, I, 49.
[107] IAR, 148—149.
[108] Там же, стр. 150. (Курсив наш. — *Д. Ч.*)

собою коллектив людей, населявших определенный оазис в Аравийской пустыне. Он состоял из матерей и их братьев и детей. Отцами были мужчины из родов, живших в других оазисах. Они заключали только временный союз с матерями. Происхождение устанавливалось по материнской линии, и мать считалась главой рода в мирное время и во время войны. В таком обществе главное божество рода, вероятно, воспринималось как двойник женщины-вождя. Существовали, возможно, мужские божества, известные как «дяди с материнской стороны». Их не называли «отцами», и они играли столь незначительную роль, что только спорадически сохранялись в более поздней религии. Этот взгляд подтверждается тем фактом, что все черты, которые являются самыми древними и наиболее постоянными в характере Аштарет — Иштар, являются таковыми, которыми мы по другим причинам должны наделить мать древнего семитского рода» [109].

Подобным же образом происхождение Великой Матери Кибелы можно понять в свете подмеченного Фрезером [110] факта, что «материнское право существовало в Ликии вплоть до исторического периода». «Мы можем предположить, — отмечал в связи с этим Фрезер, — что в более раннюю эпоху оно имело широкое распространение во всей Малой Азии».

Далее, на родине Изиды, то есть в Египте, архаичная система установления родства по матери, при которой предпочтение в имущественных делах и в делах наследования отдавалось скорее женщинам, нежели мужчинам, существовала до времен Римской империи [111].

На основе таких совпадений Чанда [112] пришел к следующему заключению.

«Свойственное секте шакта понимание Дэви в смысле Адья шакти, то есть «изначальной энергии», и в смысле Джагадамба, то есть «матери вселенной», тоже, по всей вероятности, возникло в обществе, где преобладал матриархат, или родство по материнской линии».

Нет сомнения в том, что из всех замечаний, сделанных до сих пор относительно происхождения шактизма, данное высказывание является наиболее разумным. Однако, к сожалению, Чанда не продолжил исследование этого вопроса о социальных причинах возникновения шактизма. Вместо этого он был склонен рассматривать шактизм и его матриархальную основу просто как фактор расового порядка. В конечном итоге он отдавал предпочтение такой постановке вопроса: зародился ли шак-

[109] ERE, II, 115.
[110] AAO, 394—395.
[111] Там же, 395.
[112] IAR, 153.

тизм среди индоарийцев стран внешней группы? [113] Но этот вопрос во многом потерял свое значение в глазах ученых более позднего времени.

Однако Маршаллу пришлось вновь поставить проблему шактизма и его возможной связи с материнским правом, так как среди материальных остатков Мохенджо-Даро и Хараппы было обнаружено большое число терракотовых статуэток, изображающих женщин, и других предметов, которые не могли сойти за игрушки.

«Теперь хорошо известно, что женские фигурки, сходные со статуэтками из долины Инда и Белуджистана, обнаружены в огромном количестве в пределах обширного района между Персией и Эгейским морем, особенно в Эламе, Месопотамии, за Каспием, в Малой Азии, Сирии и Палестине, на Кипре, Крите, Кикладах, на Балканах и в Египте» [114].

Черты сходства поразительны. Маршалл пытался истолковать реликты цивилизации долины Инда в свете того, что уже известно относительно подобных статуэток, найденных в других местах.

«Согласно общепринятому взгляду, они изображают Великую Мать, или Богиню Природы, чей культ, как полагают, зародился в Анатолии (вероятно, во Фригии) и оттуда распространился почти по всей Западной Азии. Однако соответствие между этими статуэтками и статуэтками, найденными на берегах Инда, таково, что трудно не прийти к заключению, что последние также изображали Мать, или Богиню Природы, и служили той же цели, как и их двойники на Западе, то есть использовались в качестве предметов ритуального подношения или (что менее вероятно) в качестве священных изображений для семейных гробниц. В пользу такого заключения говорит и тот факт, что область, где обнаруживаются подобные статуэтки, простирается от Инда до Нила, захватывая районы, которые не только в географическом отношении являются монолитными, но которые в медно-каменный век были связаны между собой общими узами культуры» [115].

Маршалл сделал следующее важное замечание.

«В высшей степени разумным является предположение о том, что они, как и Богини-Матери Западной Азии, зародились в матриархальном обществе» [116].

Вот другое его высказывание.

«...удивительной параллелизм между этими культами и индийским шактизмом долгое время признавался и комментировался, и возникло предположение, что в обоих случаях он появился

[113] IAR, 153.
[114] MIC, I, 50.
[115] Там же.
[116] Там же, I, 51.

в сходных общественных условиях (в условиях матриархата), которые, как полагают, преобладали в доарийскую эпоху как в Индии, так и на Ближнем Востоке. То обстоятельство же, что в медно-каменный век Индия и Западная Азия были тесно связаны общими узами цивилизации, не признавалось и было выявлено лишь в результате открытий в Мохенджо-Даро и Хараппе... И действительно, имеются некоторые свидетельства... существования ощутимой конкретной связи между религиями долины Инда и религиями Месопотамии» [117].

Выявление такой *ощутимой конкретной связи* было, должно быть, замечательным открытием археологии в долине Инда. Но наше объяснение статуэток, изображающих женщин, не может на этом окончиться. Если такие статуэтки являлись изображениями Богини-Матери и если сотни таких изображений «попадались в Центральной Европе, Средиземноморье и на Ближнем Востоке в отложениях новокаменного и медно-каменного веков» [118], то можно предположить, что они повсеместно возникли из одного и того же материального источника. Характер этого источника можно понять лишь в связи с примитивным уровнем развития земледелия при матриархате, на что Маршалл не обратил достаточно серьезного внимания. При таком подходе мы везде столкнемся с одним и тем же явлением: все эти древние цивилизации извлекали свое богатство из земли, а земледелие было открытием, принадлежащим женщинам. Этим и объясняется тот факт, что там, где находились центры древних цивилизаций, погребены изображения Богини-Матери, ибо, согласно верованиям древних, они обеспечивали, хотя и магически, успех в земледельческой работе женщинам, которые благодаря изобретению земледелия «играли решающую роль в связи с рождением цивилизации».

11. Грамадэвата

Однако в Индии история Богинь-Матерей не прекращается с гибелью цивилизации долины Инда. Мы снова можем процитировать Маршалла.

«Она является «Матерью», или «Великой Матерью», и прототипом силы (пракрити), которая развилась в силу шакти. Ее представляют грамадэвата, то есть деревенские божества, чье имя легион, которые могут иметь местную окраску, но которые все вместе и каждое в отдельности являются олицетворением тех же самых сил... Такое божество представляется как созидатель плодородия... Не может быть сомнения в том, что они занимают самое видное место среди божеств народов, не принадлежащих к арийскому населению. Об этом равным образом

[117] MIC, I, 58.
[118] Thomson, SAGS, I, 237—248.

свидетельствует как распространенность их культа среди примитивных племен, так и тот факт, что ведущая роль в ритуале и церемониях принадлежит не брахманам, а париям из низших каст, то есть членам некоторых древних племен, знающим, согласно поверью, как снискать расположение богини. Некоторые из доарийских племен никогда практически не подпадали под влияние индуизма, и среди этих племен почитание Матери, или Богини Земли, особенно сильно» [119].

Эренфелс [120] приготовил следующий список тех отсталых народов Индии, в сознании которых первобытная богиня все еще занимает главенствующее положение: били, магга, будубудики, дарзи, домб, гадаба, гангадикара, оккалу, ганга, голла, хадди, халликар, оккалига, хелева, холея, идига и др. Список, как мы видим, внушительный.

Если, как утверждал Маршалл, эти грамадэвата действительно представляют собою Мать, или Великую Мать, которая прослеживается по сохранившимся остаткам древней культуры по крайней мере к третьему тысячелетию до н. э., то это значит, что мы снова здесь встречаемся с еще одним примером проявления неравномерного развития, вопрос, который мы старались тщательно обсудить в предыдущей главе. В Индии все еще существуют люди, которые живут так же, как жили предки людей, создавших много тысяч лет тому назад цивилизацию в долине Инда.

Более значительным является факт, что среди широких масс индийского крестьянства, то есть среди тех людей, которые уже больше не живут в условиях племенного общества, мужские божества занимают только второстепенное место. Божествами, которые в глазах масс действительно имеют влияние на их жизнь, являются женские божества. Из них наиболее известными божествами являются Дурга, Кали, Чанди и др. Как уже указывалось, различия в этих именах и различия в качествах, приписываемых этим божествам, и их истории являются более поздними по своему происхождению и имеют лишь второстепенное значение [121]. За ними скрывается первобытная богиня, терракотовые изображения которой открыты в тех местах, где были центры древних цивилизаций. Тот факт, что эта Богиня-Мать все еще существует в сознании индийских масс, можно объяснить лишь сохранением материальной основы, на которой она возникла. Это проливает свет на вторую сторону своеобразия социальной истории Индии, которую (сторону) мы попытались обсудить в предыдущей главе. Пережитки племенного прошлого поистине стали важной отличительной особенностью традиционно индийского общества.

[119] MIC, I, 51.
[120] MRI, 79—80.
[121] JASB (NS), XXI, 315 и далее.

Глава V

ТАНТРА

ЗАГАДОЧНЫЕ КУЛЬТЫ И ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ

В индийской культуре существуют два основных течения, одно из которых исходит из учения вед, а другое является чуждым этому учению. Тантризм, придающий первостепенное значение пракрити, или женскому началу, составляет важнейшую, хотя и не бросающуюся в глаза особенность последнего. В этой главе я намерен выяснить, в какой степени, исходя из общего положения о земледельческом происхождении культа женского начала, можно объяснить другие основные черты тантрических верований и обрядов.

1. Магия и земледелие в древности

Тот факт, что на сравнительно ранних стадиях развития земледелия магические обряды считались жизненно необходимыми для совершения сельскохозяйственных работ, наблюдался во всех уголках земного шара. Магические верования, таким образом, приобретали в то время довольно странное значение.

«Все нецивилизованные народы считают способ возделывания земли зависящим в еще большей степени, чем все другие трудовые операции, от магических сил и обрядов, чем от степени развития физического труда и профессионального мастерства вообще» [1].

Бриффолт [2] иллюстрирует это множеством примеров. Так, индейцы племени Пуэбло были поражены при виде того, что евро-

[1] Briffault, M., III, 2—3.
[2] Там же, III, 3.

пейские поселенцы сеют пшеницу без всяких обрядов. Однако, к их крайнему удивлению, они увидели, что в результате был получен обильный урожай. «Этот факт подорвал их веру более основательно, чем все предпринятые с миссионерскими целями крестовые походы святых отцов». На Северном Борнео «все земледельческие работы для даяков не являются более установившейся прозаической практикой, а кажутся процессом, находящимся под сверхъестественным покровительством и постоянно прерываемым религиозными празднествами». Подобным же образом в Южной Африке «женщины племени сумба не приступают к обработке земли до тех пор, пока не исполнят особого танца, так как, согласно их утверждениям, урожай не будет получен, если они не отдадут дань уважения предкам». Точно так же и в древней Мексике все земледельческие работы вплоть до самых незначительных сопровождались церемониями и магическими заклинаниями в честь богини плодородия.

Мы можем добавить к этому еще несколько примеров, относящихся к индийским племенам.

Хосы [3] имеют семь важнейших праздников. Все они связаны с их земледельческим образом жизни, и вследствие этого время их проведения определяется нуждами земледелия. Эти праздники не простая забава, они имеют своею целью обеспечение, хотя только магическим образом, успешных результатов в сельскохозяйственном производстве.

В месяце саван (июль — август), когда дожди, приносимые муссонами, делают возможной пересадку сеянцев риса, санталы [4] устраивают празднество Хариар Сим, чтобы «рис мог зазеленеть».

«В Центральных Провинциях в августе, когда созревает урожай, в домах развешивают связки дикого риса, символизирующие «Мать риса». Обитающее там же племя курми в середине месяца саван (июль — август), когда начинает пускать ростки рис, отмечает харели, или «праздник растительности». Домашнему скоту в это время дают смесь муки с солью. Плуги и другую сельскохозяйственную утварь приносят к озеру, обмывают и устанавливают во дворах возле домов. Плуги помещают в местах, обращенных к солнцу, и приносят им в жертву масло и сахар... Бхуджи, коли и бинды в Объединенных Провинциях во время сезона дождей поклоняются также Харияри дэви, Матери растительности, используя жрецов для того, чтобы подносить ей в качестве жертвоприношения цыплят и орошать поля жертвенным возлиянием вина после жатвы или перед посевом» [5].

Таковы лишь немногие выбранные нами примеры. Можно без преувеличения утверждать, что у отсталых народностей

[3] Majkmdar, AT, 211—212.
[4] JASB, XIX, 7.
[5] Crooke RFNI, 265

Индии нет таких сельскохозяйственных работ, для совершения которых не считается жизненно необходимым тот или иной магический акт [6].

Тем не менее зачастую вне поля зрения остается как раз то обстоятельство, что наши древние предки, подобно нашим нынешним соседям из отсталых племен, считали успех в земледелии зависящим от магических заклинаний и обрядов.

Каутилья в своей «Артхашастре» поучает, что сев никогда не должен совершаться без соответствующего магического заклинания, или *мантры*.

«При первом же посеве всех без иключения семян следует бросить первую горсть, предварительно смочив ее водой, в которую положено было золото, и произнести следующее заклинание: «Хвала да будет всегда богу Праджапати и Кашьяпе. Да преуспевает богиня Сита у меня в семенах и богатствах» [7].

С этим же мы сталкиваемся, когда обращаемся к более древним, чем «Артхашастра», произведениям, в том числе даже к относящимся к ведической литературе. Конечно, в хозяйственной жизни эпохи вед земледелие имело лишь второстепенное значение. Однако небезынтересно отметить, что в тех сравнительно немногочисленных местах, содержащихся в ведической литературе, которые имеют отношение к земледелию, магические обряды и заклинания рассматриваются как жизненно необходимые для процесса сельскохозяйственного производства. «Атхарваведа» [8] предписывает произносить во время сева следующую мантру:

«Собственною силою подымайся, наливайся соками, о зерно! Прорывайся через все сосуды! Да не сокрушит тебя молния в небесах! Когда мы произносим твое имя, о божественное зерно, и ты слушаешь нас, подымайся вверх, подобно небу, будь неиссякаемо, как океан! Да будут неутомимы те, кто служит тебе, да будут неистощимы твои запасы. Да не иссякнут те, кто дарует тебя в качестве подарка! Да не иссякнут те, кто едят тебя!»

«Тайттирия санхита» [9] упоминает сходную мантру.

«Смазанная маслом и медом, получившая одобрение Вишвадэвов — Марутов, полная силы, разбухшая от молока, о борозда, стань для нас молоком!»

Даже в «Ригведе» [10] имеются гимны, предназначенные для обеспечения успешных результатов в земледелии.

[6] Мы рассмотрим множество примеров таких магических обрядов в этой главе.

[7] «Артхашастра, или наука политики», М., 1959, стр. 123—124.

[8] SBE, XI, 141.

[9] Keith, 316.

[10] IV, 13, 5.

Однако зависимость земледелия от магии отчетливее и непосредственнее прослеживается в той части ведической литературы, которая является более поздней, в особенности в «Грихья сутрах». В «Ашвалаяна грихья сутре» [11], в «Санкхьяяна грихья сутре» [12] и в «Бхарадваджа грихья сутре» [13] предписывается перед вспахиванием поля приносить жертвоприношение божеству поля. «Параскара грихья сутра» [14] придает большое значение богине борозды Сите, а «Гобхила грихья сутра» [15] предписывает обращаться к ней наряду с такими женскими божествами, как Аша, Арада и Анагха, при совершении обрядов, связанных с пахотой, севом, молотьбой, жатвой и помещением зерна в амбар [16].

Свидетельства ведической литературы, упомянутые нами выше, особенно важны. Хотя земледелие и имело сравнительно малое значение в хозяйственной жизни людей, живших в ведические времена, тем не менее даже они считали магические обряды жизненно необходимыми для сельскохозяйственного производства.

Вопрос заключается в том, почему их взгляды были такими. Томсон проанализировал причины их возникновения путем сравнения профессий земледельца и скотовода.

«При наличии пастбищ скот питается и размножается сам по себе, работы же, связанные с обработкой земли, посевом и жатвой, по сравнению с разведением скота являются трудными, медленными и имеющими неопределенные виды на успех. Они требуют терпения, предусмотрительности и веры. Поэтому-то для земледельческого общества и является характерным широкое распространение магии» [17].

Люди, занимавшиеся земледелием в древности, не знали, как в действительности происходит рост растений. Весь процесс, протекающий от посева до жатвы, был для них в высшей степени таинственным. Кроме того, их орудия производства были несовершенны, а вследствие этого и надежды на успех весьма сомнительны. Именно поэтому земледелие требовало терпения, предусмотрительности и веры.

Но как могла магия наделить земледельцев всеми этими психологически необходимыми чертами? Магия основывается на том принципе, что, создавая иллюзию управления действительностью, мы можем действительно управлять ею. Как могла

[11] II, 10, 4.
[12] II, 13, 5.
[13] II, 10.
[14] II, 17, 9.
[15] IV, 4, 27.
[16] Другие женские божества, связанные с земледелием в ведические времена, упоминаются в предшествующей главе.
[17] AA, 21—22.

быть вызвана такая иллюзия? Путем соответствующего акта воображения. Очевидно, что он не мог оказать ни малейшего влияния на действительный ход событий в природе. Но он мог оказать, и в самом деле оказывал, значительное влияние на самих людей. Воодушевленные верою в то, что исполнение желаемого ими в действительности обеспечено исполнением его в фантазии, они приобретали способность более усердно работать ради действительного осуществления своих целей.

Магия основана на невежестве. Но было бы неправильно рассматривать ее только как плод невежества. Ибо она является также руководством к действию, правда, носящим чисто психологический характер. На ранних стадиях развития земледелия, когда это психологическое руководство к действию было в высшей степени необходимо, мы, естественно, сталкиваемся с особым ростом магических верований и обрядов.

2. Что такое вамачара?

Из того, что земледелие было изобретением женщин, логически следует, что и земледельческая магия при своем возникновении должна была целиком входить в сферу деятельности женщин. Именно в этом мы находим ключ к пониманию тантризма, ибо в противоположность обычным представлениям о нем тантризм вначале также был совокупностью ритуальных обрядов, в которых участвовали только женщины. Причина этого заключается в том, что его источником являлся земледельческий магический ритуал.

Начнем с того общего положения, что только женщины занимались земледельческой магией в период ее возникновения. Бриффолт следующим образом подводит итоги своим исследованиям по этому вопросу.

«Магические или религиозные обряды, предназначавшиеся для обеспечения плодородия земли, естественно, находились в ведении женщин, обрабатывавших эту землю...» [18].

Он делает этот вывод, основываясь на обширном фактическом материале. Мы приведем здесь лишь несколько примеров.

Женщины племени раруба в Сьерра-Леоне «имеют в качестве своей основной обязанности приготовление особого снадобья, магического зелья, которым кропят рисовые поля для того, чтобы обеспечить их плодородие» [19]. Танец в честь пшеницы у чейенов, по их словам, «совершается молодыми девушками и женщинами средних лет, танцующими в кружке... Женщина, ведущая хоровод в этом танце, в отверстие, проделанное

[18] М, III, 3.
[19] Там же.

в мочке уха, вставляет специальную палочку с продетым в нее священным пшеничным колосом. У сиуксов женщины каждую весну исполняют весьма сложную систему магических обрядов, призванных обеспечить плодородие земли»[20]. «У хидатсов во время праздника зерна женщины несут надетые на кончики прутьев образцы всех выращиваемых ими овощей: маиса, тыквы, дыни и т. д. Они шествуют с ними к своим жилищам. Здесь они раздеваются донага, и старейшие из мужчин кропят их и принесенные ими плоды освященной водой. Мужчины в этой церемонии символизируют оплодотворяющую силу, но сам праздник, как признается ими, «был учрежден женщинами»[21].

Мы можем подойти к рассмотрению имеющихся фактических данных и с другой стороны. Первою предпосылкою достижения успеха в земледелии является дождь.

«Никакие обряды, связанные с обеспечением успешного исхода сельскохозяйственных работ, не имеют столь важного значения, как обряды, предназначенные для регулирования выпадения осадков. Эти обряды обычно считаются относящимися к сфере деятельности женщин»[22].

Я проиллюстрирую это положение несколькими примерами. Среди племен, населяющих Перу, а также у арауканов в Чили магический ритуал вызывания дождя полностью совершается посвященными в его тайны женщинами, или жрицами.

«Абипоны, живущие в Гран-Чако, считают, что только старейшая из женщин племени может обеспечить необходимую для селения воду. У гуанчо на Канарских островах вызыванием дождя занимались жрицы. С этой целью они шли на берег моря и хлестали воду прутьями. В Индии магические обряды, предназначенные для обеспечения необходимого количества осадков, повсеместно выполняются почти исключительно женщинами»[23].

«Многие черты, характерные для магических действий жриц древней Европы, имевшие целью вызывание дождя, сохранились как в самом ритуале, так и в необходимых для этого атрибутах у их последовательниц, «ведьм» средних веков и нового времени»[24].

Подобным же образом в Африке, где вызывание дождя является весьма важной функцией туземного царька, чья особа считается священной, «связь этой функции с особыми способностями и видами деятельности, характерными для женщин, тем не менее вполне очевидна»[25]. Мы вскоре рассмотрим некоторые интересные подробности этой магии, ставящей своей целью

[20] М, III, 3.
[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Там же.
[24] Там же.
[25] Там же.

вызывание дождя. В настоящее время для нас достаточно лишь запомнить, что она, будучи жизненно необходимой частью сельскохозяйственных работ, при своем возникновении принадлежала к сфере деятельности женщин.

В земледельческой магии вполне отчетливо прослеживаются источники некоторых религиозных культов древности. Мы сошлемся здесь на один из них. Это культ Диониса, считавшегося богом, «который изобрел и ввел в практику земледелие» [26]. В Беотии обряды, связанные с поклонением Дионису, «существовали с незапамятных времен и составляли непременное предварительное условие успешной обработки земли» [27]. И они выполнялись женщинами.

«Даже во времена Павсания ни один мужчина не имел права зайти в храм в Фивах, считавшийся местом рождения Диониса» [28].

Миф о Пентее показывает, что мужчины, пытавшиеся подсмотреть, что происходит во время таких женских мистерий, первоначально подвергались опасности быть разорванными на куски [29].

«Это было фактически свидетельством того, что весь культ, связанный с поклонением Дионису, при своем возникновении являлся женской религией, к обрядам которой не допускались мужчины. Когда религия Диониса была введена в Италии, ни одному мужчине, под угрозой строжайших наказаний, не было разрешено участвовать в ее празднествах» [30].

Сама мысль о религиозных обрядах, совершаемых исключительно или главным образом женщинами, может показаться нам странной. Причина этого, однако, заключается, по существу, в том, что мы находимся во власти патриархальных представлений.

«В настоящее время как в христианском, так и в ряде других ярко выраженных патриархальных обществ, таких, например, как те, которые существуют в Китае и в придерживающейся принципов брахманизма Индии, представление о выполнении жреческих функций женщинами идет вразрез со всеми понятиями о достоинстве и благопристойности» [31]. Но так дело не обстояло в древности, в особенности у тех народов, которые развивались, основываясь на открытии земледелия. «В древнем мире было множество всякого рода жриц» [32]. Так, например, наиболее древним и священным установлением римской религии был институт весталок.

[26] M, III, 123.
[27] Там же.
[28] Там же, III, 125—126.
[29] Thomson, AA, 139—140.
[30] Briffault, M, III, 128.
[31] Там же, II, 514.
[32] Там же.

«Имеются все основания полагать, что как весталки, так и другие жрицы, в том числе фламиниции — «священные повелительницы» (Regina sacrorum), в древности играли еще более значительную роль в религиозной жизни Италии».

«Наряду с женщинами, официально выполнявшими жреческие функции, в древней Италии было множество прорицательниц и священнослужительниц внехрамовых культов, сплошь и рядом обладавших еще большим влиянием, чем официальные храмовые жрицы» [33].

Точно так же жрицы существовали и в древней Греции.

«Древнейшие и наиболее почитаемые греческие религиозные святыни, как, например, те, которые находились в Дельфах и Додоне, обслуживались жрицами и прорицательницами. Во время Олимпийских состязаний жрица Деметры занимала почетное место, подобно весталкам при организации массовых зрелищ в Риме, и в Галикарнасе ее называли жрицей демоса, представительницей народа. В ранних религиозных культах Греции эта преобладающая роль женщин была выражена еще более отчетливо, и почти несомненно, что в тех из них, из которых позднее развилась религия Диониса, не только основные, но и все без исключения жреческие функции выполнялись женщинами» [34].

То же самое можно сказать и относительно древней Вавилонии, Ассирии и Египта.

«Как и в Греции, в Вавилонии и Ассирии среди женщин были вдохновенные прорицательницы бога. Именно от жриц и служительниц храма Иштар в Арбеле Ассархадон получил предсказание этой богини» [35].

В ассирийских надписях жриц называют Матерями. В Карфагене женщины выступали в качестве посредниц между народом и великими богинями. В древнем Египте жена фараона была верховной жрицей бога Ра. Жрицы имелись там во все периоды Среднего и Нового царства [36].

Как показал недавно Нидхэм [37], магические функции в древнем Китае, в особенности среди даоситов, первоначально выполнялись женщинами. Во всяком случае, в китайском языке было особое слово для обозначения шамана — «ву»... По-видимому, существовало два вида «ву»: собственно «ву», которыми были женщины, а также «хши», которыми являлись мужчины.

Бриффолт добавляет, что на ранних стадиях развития цивилизации «роль, которую играют женщины в исполнении религиозных культов, еще более велика». Он приводит большое

[33] Briffault, M, II, 514.
[34] Там же, II, 515.
[35] Там же.
[36] Там же.
[37] SCC, II, 134.

количество примеров в подтверждение своего утверждения, а затем делает следующее заключение:

«Таким образом, оказывается, что как среди наших предков в Западной и Северной Европе, так и среди проживающих в различных уголках земного шара диких племен, уже изученных нами, религиозные и жреческие функции первоначально отнюдь не были сферой деятельности мужчин, а, напротив, выполнялись женщинами, и только впоследствии они стали занятием мужчин-жрецов» [38].

В качестве примера, иллюстрирующего это положение, можно сослаться на друидов.

«Сохранились свидетельства того, что они (друиды) стали жрецами, вытеснив в этом деле женщин, исполнявших до этого магические ритуалы. Поскольку земледельческие обряды, как и связанное с ними примитивное религиозное учение, первоначально были уделом женщин и поскольку они носили по большей части магический характер, то обычно женщины и были тогда магами. По мере того как постепенно мужчины вторгались в сферу деятельности женщин, а боги все в возрастающей степени приобретали господство над богинями, великими магами становились также мужчины» [39].

Дело в том, однако, что вторжение мужчин в сферу деятельности женщин в той ее части, которую составляли магические ритуалы, не могло быть мгновенным, и поэтому не могли стереться всякие следы главенствующего положения женщин в прошлом. Иначе говоря, даже после того, как магические и религиозные ритуалы подверглись переработке и были приспособлены к условиям жизни патриархального общества, в них все еще оставались следы их происхождения как действий, совершающихся исключительно женщинами. Чтобы подготовить себя для выполнения функций жреца, мужчина был вынужден отказываться от признаков собственного пола и как бы растворяться в женском начале. Жрецы Иштар и сирийских божеств Галли и Куреты, жрецы Артемиды Эфесской и жрецы хеттов, чтобы выполнить жреческие функции, должны были подвергаться кастрации [40].

Жрецами Кибелы в период развития этой религии, ставшей достоянием писаной истории, были евнухи, которые именовались галлами. Упоминание о них впервые встречается в Александрийской литературе примерно в III в. до н. э. Они носили женские одежды, длинные волосы, умащенные благовонными маслами, и выполняли обряды под аккомпанемент флейт, цимбал, тамбуринов и кастаньет, воплями и плясками приводя себя в возбу-

[38] М, II, 543.
[39] Цит. там же, 541.
[40] Там же, III, 213.

ждение, пока оно не доходило до самобичевания и истязания собственного тела и не завершалось полным изнеможением» [41].

Но наиболее распространенной формой отказа от мужского пола было ношение жрецами женского платья. Значение этого обычая во всем его объеме может быть понято только в том случае, если мы учтем то обстоятельство, что, согласно первобытным верованиям, одежда составляет неотъемлемую часть носящего ее человека [42].

«В первобытном обществе повсеместно существовало правило, что ношение отличительных одежд того или иного пола предполагает участие в занятиях этого пола» [43].

«В Патагонии мужчины, выполняющие обязанности шаманов, «должны как бы отказываться от своего пола и наряжаться в одеяния женщин» [44]. Мужчины-даяки на Борнео в прошлом, выполняя магические обряды, вынуждены были надевать женское платье [45]. Когда вожди зулусов выполняют магический ритуал вызывания дождя, они надевают женские юбки. На Мадагаскаре жрецы одеваются, как женщины. На Таити и Маркизских островах жрецы Ареа окрашивают кожу своего тела так, чтобы она напоминала женскую, и подражают женской походке и манерам» [46]. Среди индейцев Северной Америки, у племен, населяющих Нью-Мексико, а также в Индонезии существует правило, обязывающее жрецов одеваться в женское платье [47]. Уайтхед [48] сообщает, что в Гуичхаваде в Телегу жрецы должны носить женские одеяния при исполнении своих обязанностей. То же самое происходило и в древности. «У древних германцев жрецы одевались, как женщины. Женские одежды носили жрецы Иштар в Вавилоне, а также жрецы сирийской богини Пессионы [49]. Корибанты, дактилои, куреты, жрецы древнего Рима, священнослужители храма Геракла в Косе поступали точно так же» [50].

Бриффолт приводит еще множество подобных примеров и заключает:

«Не представляется возможным дать этому получившему повсеместное распространение обычаю какое-либо другое объяснение, кроме того, что магические силы первоначально олицетво-

[41] EAE, IV, 377.
[42] Frazer, GB, 43—44.
[43] Briffault, M, II, 532.
[44] Там же, II, 525.
[45] Там же, II, 526.
[46] Там же.
[47] Там же.
[48] Там же, III, 50.
[49] Там же, II, 531.
[50] Там же.

рялись в женщинах и рассматривались как относящиеся к сфере деятельности женщин» [51].

Подведем итоги. Изобретение земледелия приписывается женщинам. Земледельческая магия, положившая начало возникновению древних религий, была в исключительном ведении женщин. Позднее с целью приспособления религии к условиям жизни патриархального общества магические функции отошли к мужчинам. Но даже тогда мужчины, как таковые, не могли выполнять их. Они могли быть жрецами, только «изменив» свой пол и «становясь» женщинами.

Мы можем перейти теперь к тантризму.

Вскоре мы увидим, в какой степени можно выводить возникновение характерных для него представлений и обрядов из земледельческой магии первобытных племен. Пока же займемся следующим вопросом: имеются ли в тантризме черты, дающие нам право сделать вывод о его первоначальной принадлежности к сфере деятельности женщин?

Не подлежит сомнению, что среди последователей тантризма определенное место занимают женщины-колдуньи, именуемые бхайрави и йогини. Нидхэм отмечает: «Не лишено интереса, что тантризм, как и даосизм, поощряет вступление женщин в число своих адептов, и среди его религиозных вождей мы встречаем таких, как Лакминкара (729 г. н. э.) и Сахаджайогини (765 г. н. э.) [52]. Тем не менее большинство последователей тантризма — мужчины. Вопрос, однако, состоит в следующем: участвуют ли они в тантрических обрядах в качестве мужчин? Ответ на него отрицательный. «Ачарабхеда тантра» [53], например, дает следующее предписание:

«Почитайте пять принципов (панча таттва), небесный цветок (кхарумпа) и женщин кулы. Это будет вамачара. Изначальную женскую силу следует почитать, становясь женщиной». Пять принципов, небесный цветок и женщины кулы — все это специфические для тантризма термины, значение которых мы выясним позже. В настоящее время мы должны обратить особое внимание на предписание становиться женщиной при почитании изначальной женской силы. Почему последователи тантры должны были становиться женщинами? На это можно дать только один ответ. Тантрические обряды первоначально исполнялись женщинами и считались по существу своему находящимися в их ведении. Как мы уже видели, в других случаях подтверждением такого положения служило ношение жрецами женских одежд.

Именно здесь мы должны искать действительный смысл слова «вамачара», столь важного для понимания внутренней сущно-

[51] Briffault, M, II, 534.
[52] VK (B), VII, 512.
[53] Там же.

сти тантризма. Даже весьма сведущие санскритологи зачастую неверно понимали значение этого слова, переводя его как «левый путь»[54]. Но такой перевод лишен смысла. Слово складывается из двух частей: «вама» и «ачара». «Ачара» означает действие, поведение, или, выражаясь точнее, практику выполнения обрядов. «Вама» означает женщину или половое влечение (кама). «Вамачара, таким образом, это не что иное, как совокупность религиозных обрядов, связанных с женщиной и с отношениями между полами».

Как мы уже видели, даже в ведической литературе нередко упоминаются обряды, носившие сексуальный характер. Однако то была литература племен, занимавшихся преимущественно скотоводством и вследствие этого обладавших в высшей степени патриархальным укладом жизни. А значит, и в подобных ведических обрядах женщина не могла занимать видного места. В противоположность этому тантризм придает весьма большое значение всему, что связано с нею. Он представляет собою почитание женской силы и требует, чтобы участвующие в почитании ее становились женщинами. Очевидно, что возникновение такой традиции должно быть прослежено в тех обрядах, которые первоначально принадлежали исключительно ведению женщин и в которых, как мы впоследствии убедимся, весьма важную роль играли вопросы, связанные с взаимоотношениями полов. В этом и состоит объяснение того, что представляет собою вамачара.

Может быть выдвинуто возражение, что вамачара — только один из видов многочисленных тантрических обрядов. Другими словами, нельзя поставить знак равенства между этой практикой и тантризмом в целом. Действительно, вамачаре резко противостоит другой вид тантрического ритуала, именуемый дакшиначара.

Но именно вамачара показывает нам, что представлял собою тантризм при своем возникновении. В поддержку этого можно привести немало доводов. То, что дакшиначара — всего лишь позднейшее нововведение, явствует, во-первых, из присущей этой форме тантризма искусственности, а также из ее уступчивого отношения к другим религиозным учениям. Последователи дакшиначары могли быть в то же время и приверженцами вед[55]. Во-вторых, в ряде самих тантрических текстов встречается утверждение, что из двух видов тантризма вамачара является более истинным видом.

В «Вамакешвара тантре» говорится:

«Существует два вида практик (арапа), отличающиеся друг от друга, как вама и дакшина; дакшина практикуется

[54] Monier-Williams, SED, 941; ERE, XII, 196.

[55] Это обстоятельство ввело в заблуждение даже такого ученого, как Багчи, который считает, что тантризм имел две формы: ортодоксальную и еретическую.

с момента рождения, но на путь вама становятся только после посвящения (абхишека)»[56].

Чтобы понять это правильно, следует учесть то огромное значение, которое имеет в тантризме посвящение. Вряд ли можно назвать непосвященного последователя тантры тантристом. И если посвящение делает его вамачарином, то это означает, что только вамачарин является подлинным тантристом.

В-третьих, как уже было правильно отмечено некоторыми исследователями, отнюдь не всегда можно прийти к пониманию подлинной природы тантризма, основываясь на сохранившихся и имеющихся в нашем распоряжении тантрических текстах[57]. Многие из них являются поддельными. Кроме того, тантризм в собственном смысле слова большей частью состоит из тайных обрядов, и практикующие их тантристы отнюдь не испытывали особого желания сообщать свои тайны непосвященным.

Однако некоторые исследователи благодаря своим личным связям с людьми, занимающимися тантрической практикой, смогли раскрыть некоторые из этих тайн. Один из них сообщает, что по крайней мере бенгальские последователи тантры не желают признавать ценность каких-либо других видов тантризма, помимо вамачары[58]. Это весьма важный факт. За исключением, может быть, только южной части Индии, где еще сильны традиции матриархата, Большой Бенгал является наиболее прочной опорой тантризма.

Наконец, наибольшее значение имеет то обстоятельство, что йогасадхана тантризма, то есть система психофизических упражнений, при правильном понимании оказывается не чем иным, как отчаянным усилием реализовать в себе женское начало. Иначе говоря, вышеуказанный процесс представляет собою своего рода самовоспитание, предназначенное для преобразования основных черт личности и сознания мужчины в женские. До сих пор это обстоятельство упускалось из виду индийскими учеными. Современные авторы, пишущие о тантризме, обычно заинтересованы в выяснении какого-то скрытого духовного значения йогасадханы, но, к несчастью, они проглядели прямой и очевидный смысл этой практики. Мы подвергнем теперь обсуждению некоторые частности, связанные с рассматриваемым нами вопросом.

Йогасадхана тантризма[59] называется обычно *сат чакра бхеда*. Теоретической основой ее являются анатомические представления тантристов. Согласно этим представлениям, у человека имеется два вытянутых в виде шнура нервных ствола («нади», что обычно переводится как нервы), проходящих с обеих сторон

[56] ORS, 206.
[57] Bandopadhyaya, R (B), II, 274.
[58] Dasgupta, ORS, 107.
[59] Dutta, BUS (B), II, 167 и далее.

позвоночника параллельно центральному стволу под названием *шушумна*, простирающемуся, по мнению тантристов, от основания таза внизу до головного мозга наверху и в связи с этим зачастую грубо отождествляемому со спинным мозгом. Считается, что внутри шушумны проходит другой нервный ствол, именуемый *ваджракхья*, а внутри последнего — третий, называющийся *читрини*. Короче говоря, читрини является сокровеннейшей частью центрального нервного ствола, или шушумны.

Считается, что в семи различных частях шушумны расположены семь *падм*, или, буквально, *лотосов*. Современные авторы, пишущие о тантризме, обычно называют их нервными сплетениями. Дело в том, что в тантризме термин «лотос» (падма), подобно многим другим терминам, употребляется исключительно в специфическом для этого учения смысле. А именно; он неизменно выступает как символическое обозначение женских половых органов. Рассматривая так называемый будийский тантризм, Пуссэн отмечает:

«Ваджра (и являющееся другим названием того же — *мани*) есть не что иное, как благопристойное и мистическое выражение для обозначения *лингама*, мужского полового органа, точно так же как падма (лотос) есть литературное обозначение *бхаги*, или *йони* (матки)» [60].

Современные буддисты, сплошь и рядом настроенные весьма пуритански, вряд ли подозревают, каково действительное значение той мантры, или магического заклинания, которая произносится ими каждый день: «Ом, мани падме хум (ом, сокровище в лотосе, аминь)». То же самое символическое значение связывалось с лотосом в древнем Египте и до настоящего времени упорно продолжает существовать на Западе «даже в тех случаях, когда, так же как это случилось у буддистов, оно вступает в противоречие с основным учением религии, в которую оно проникает» [61].

Семь лотосов шушумны являются поэтому не чем иным, как семью органами, выражающими женское начало, скрытое, согласно учению тантризма, внутри каждого человека. Эта мысль получает дальнейшее подтверждение в следующем. Рассматриваемые нами семь лотосов определенным образом символически изображаются в тантрах (рис. 1). Среди различных частностей этих изображений мы находим в большинстве падм очертания треугольника. Треугольник же, так же как и лотос, неизменно является, в чем мы вскоре убедимся, символом женских половых органов. Далее тантры упоминают семь шакти, именуемых кулакундалини, варуни, лакини и т. д., каждая из которых помещается в лотосе. Современные ученые переводят иногда слово

[60] ERE, XII, 196.
[61] ERE, V, 829.

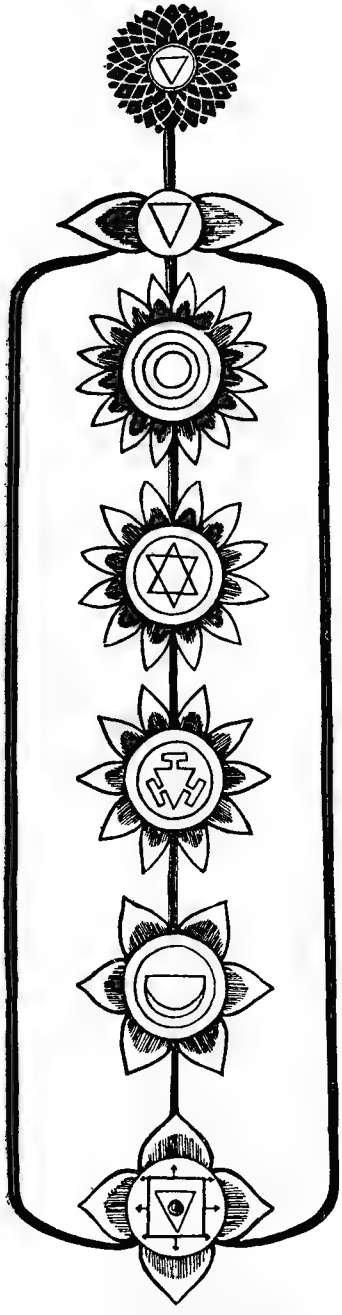


Рис. 1. Сат чакра: семь лотосов.

«шакти» как «сила» или «энергия». Дасгупта[62] зашел даже так далеко, что назвал ее «электрической силой». Однако, учитывая тот специфический контекст, в котором это выражение употреблялось в тантризме, такой перевод должен быть признан неприемлемым. Шакти в тантрах, по существу, означает женское начало. Таким образом, если кулакундалини и другие шакти, обитающие в семи падмах шушумны, вообще представляют собою силы и воплощают в себе потенциальную энергию, то это женские силы и женская потенциальная энергия. Следовательно, они являются семью местами пребывания женского начала в центральном нервном стволе.

Теперь мы подошли к вопросу о психофизических упражнениях тантры *(йогасадхана)*. При помощи контроля над дыханием и других технических средств *тантра-садхака,* то есть практикующий тантрическую йогу, должен пробудить *кулакундалини шакти* (то есть женское начало, дремлющее в нем) в самом нижнем центре шушумны, находящемся у основания таза. Дальнейшим его усилиям подобает быть направленными на то, чтобы провести пробужденную им шакти по читрини, то есть внутренней части шушумны, вверх, вплоть до головного мозга, пронизывая ею, при успешном ходе этого процесса, лотосы шушумны один за другим. Расположенный в самом верху лотос шушумны называется *сахасра дала падма,* то есть, дословно, лотос, имеющий тысячу лепестков. Сил переводит это выражение как «тыся-

[62] Dasgupta, ORS, 116. Как ни странно, однако тот же самый автор (см. там же, стр. 150) отмечает, что в литературе так называемых сахаджа вайшнавов эта кулакундалини шакти рассматривается в качестве Радхи, то есть женского начала вайшнавов.

чекратно разделенный головной мозг с его извилинами и бугрáми»[63]. Согласно учению тантризма, здесь расположен наивысший центр сознания.

Таким образом, сущность тантрической йогасадханы заключается в том, чтобы пробудить ото сна и вызвать к жизни женское начало, обитающее в самом нижнем из своих седалищ, а затем провести его к наивысшему центру, в котором расположено сознание, пронизав им по пути все промежуточные лотосы. Следовательно, это не что иное, как попытка полного преобразования мужской личности в женскую. Последователи тантризма, как этого и можно было ожидать, полагали, что когда кулакундалини шакти достигает сахасра-дала падмы, происходит слияние находящегося там мужского начала с женским и человеческая личность полностью лишается двойственности, ибо все в ней явным образом растворяется в этом поднявшемся и ставшем всеохватывающим чисто женском начале.

Здесь не место обсуждать достоинства анатомической теории тантризма. Для нас не представляет также интереса достижение духовного блаженства, которое, как утверждают, появляется в результате сат чакра бхеды. Достаточно хорошо известно, что многие из таких теорий относительно йогасадханы, находящиеся в записанных текстах тантризма, являются лишь позднейшими добавлениями к его первоначальному учению. Для нас важно лишь то, что все эти упражнения были не чем иным, как практическим методом, предлагавшимся для выполнения предписания почитать женское начало, становясь женщиной («vāmā bhūtvā yajet parām»).

Такое понимание тантрической йогасадханы покажется странным людям, знакомым с обычными работами о тантризме, принадлежащими перу современных авторов. Правильность его тем не менее подтверждается рядом других источников, в частности религиозными гимнами чарья, тантрический характер которых признается всеми занимавшимися исследованием их учеными, хотя, по мнению большинства этих ученых, мы имеем в них дело с тантризмом, обладающим редко выраженными буддистскими чертами.

Говоря о буддистском понятии «женской силы», Дасгупта отмечает:

«В гимнах чарья эта женская сила неоднократно упоминается под самыми различными именами, такими, как Чандали, Домби, Шавари, Йогини, Найрамани, Сахаджасундари и т. д., и в них часто говорится также о соединении йога с персонифицированным женским божеством»[64].

Важно отметить, что эта женская сила, упоминаемая, таким образом, под различными именами, с точки зрения гимнов

[63] Seal, PSAH, 221.
[64] ORS, 116.

чарья не остается вне тела йога. Подобно кулакундалини и другим шакти, она помещается в нем. В одном из гимнов говорится: «Йог Канха стал Капали (то есть тантрической колдуньей), приступил к практическим упражнениям йоги и занимается ими, пребывая в крепости своего тела лишенным двойственности» [65].

Пробуждение женского начала в теле йога рассматривается различным образом в различных гимнах чарья. В одном из них говорится: «Человек есть лотос, имеющий шестьдесят четыре лепестка. Домби взбирается на них и пляшет там» [66].

Но этот танец сравнивается с огнем, который пожирает все, чтобы оставить за собою лишь чисто женское начало.

«Чандали пылает в центре тела, она сжигает пять татхагат и богинь, таких, как Лочана и другие, а когда все сожжено, из луны изливается слог хум» [67].

А вот как пишется об этом в другом гимне.

«Лотос и гром встречаются посредине, и в результате их соединения появляется пламенеющая Чандали. Этот сверкающий огонь связан с обиталищем Домби. Я покоряю луну и проливаю воду. Но не остается ни испепеляющего жара, ни проливного дождя, все это уходит в небеса, проходя через вершину горы Меру» [68].

То, что луна изображается проливающей хум, или воду, не покажется нам ни загадочным, ни лишенным смысла, если мы вспомним, что, согласно существовавшим в древности представлениям, она считалась источником природного плодородия, как это было детально выяснено Бриффолтом [69] и Томсоном [70]. Нельзя отрицать, однако, и того, что язык, которым написаны гимны чарья, носит в значительной мере эзотерический характер, являясь *сандхья бхаша*, то есть рассчитанным лишь на понимание посвященных. И все же, как явствует из уже приведенных выше отрывков, в этих гимнах целью йогасадханы также считалось пробуждение в человеке женского начала и установление в нем лишенного двойственности состояния. Это излагается в них в высшей степени символическим языком, не лишенным привкуса буддистской метафизики. Однако если отвлечься от формы изложения, то нетрудно увидеть знакомую уже нам попытку практического осуществления примечательного религиозного предписания «vāmā bhūtvā yajet parām». Таким образом, вамачара в смысле религиозной практики (ачара) женщин (вама) является не частной особенностью отдельных

[65] 11-й гимн. Tr. Dasgupta, ORS, 105.
[66] 10-й гимн. Tr. Dasgupta, ORS, 105.
[67] ORS, 116.
[68] Там же, 117.
[69] M., II, 432, 583—591.
[70] SAGS, I. 210 и далее.

тантрических сект, а скорее чертой, внутренне присущей тантризму в целом.

Современные авторы, пишущие о тантризме, подвергли его йогасадхану весьма подробному обсуждению. Но вполне очевидное значение этой практики обычно упускается ими из виду. Все же по крайней мере некоторые из них вынуждены были признать, что тантризм воплощал в себе тем или иным образом идеал превращения в женщину.

Бхандаркар отмечает:

«Цель каждого правоверного последователя этого учения заключается в том, чтобы достигнуть тождества с трипурасундари (как именуется женское начало в тантризме), и одно из его религиозных упражнений состоит в приобретении привычки думать о себе как о женщине. Таким образом, шактисты оправдывают свое название, веря в то, что богом является женщина и превращение в женщину должно быть всеобщей целью. Но вопрос заключается в том, почему тантристы имеют такие верования?»[71] Бхандаркар даже не пытается дать ответ на него.

Подобным же образом, говоря о сахаджистах (которые являются последователями тантризма), Босе отмечает:

«Сахаджисты также считают, что на определенной стадии духовного развития мужчина должен преобразовать себя в женщину, памятуя, что он не может испытать истинной любви до тех пор, пока он не реализует в себе природу женщины»[72]. С целью иллюстрации своего положения он приводит весьма подходящие для этого строки из религиозного гимна сахаджистов:

«Откажись от мужчины (пуруши) в себе и стань женщиной (пракрити), таким образом ты приобретешь единое тело и займешь место в вечности. Любовь и пол появятся у тебя только после того, как ты станешь женщиной (пракрити) по природе. Ты должен стать женщиной, о мужчина... Знающий действие женщин и поведение мужчин...»[73]

У нас снова возникает вопрос о том, почему сахаджисты формулируют свои представления о человеческом идеале таким кажущимся столь странным образом. В отличие от Бхандаркара Босе пытается непосредственно рассмотреть этот вопрос и фактически оправдать позицию сахаджистов, исходя из психологических оснований.

«Но что подразумевается под превращением мужчины в женщину? Посмотрите, в каком состоянии находится восьмидесятилетний старик. Он, несомненно, мужчина, но все его страсти угасли естественным путем, и бросается в глаза отсутствие

[71] VS, 146.
[72] PCSC, 42.
[73] Там же, ср. Bose, SS (B), 52.

в нем мужских черт. У старика это результат преклонного возраста и разрушения организма. Подвергнем, однако, рассмотрению другой случай, когда человек в молодости достигает этого бесполого состояния посредством тщательных духовных упражнений. Его чувства в этом случае остаются полными сил и здоровья, совершенно незатронутыми разрушительным влиянием времени, но они находятся под контролем в такой степени, что не реагируют на внешние раздражители»[74].

Фантастическая психология, служащая основой подобных утверждений, не заслуживает подробной критики. Кроме того, психологическое состояние, которое пытается по-своему оправдать автор, можно приписать кому угодно, только не сахаджистам. Сахаджисты вовсе не стремятся к тому, чтобы приобрести путем тщательных упражнений состояние бесполости, они выдвигают положительный идеал превращения в женщину, пробуждения женского начала, которое, согласно их взглядам, внутренне существует во всех людях, и, соответственно, идею разрушения мужского начала. Кроме того, угасание страстей, в особенности связанных с половым чувством, никогда не было целью подлинного тантризма, а тем более тантризма сахаджистов. Их задача заключалась скорее в том, чтобы довести накал страстей — разумеется, у женщин — до предела, до своего рода безумия. Согласно категорическому высказыванию Шастри[75], во всех священных книгах сахаджистов недвусмысленно утверждается, что желающие достигнуть *буддхи* (состояния просветления) должны предаваться имеющей пять форм каме (*панча кама*), или вожделению.

Но могут спросить: почему же все-таки столь много внимания уделялось попыткам превращения в женщину, а также вопросам, связанным с воспроизводством человека, или, точнее говоря, с той ролью, которую играет в нем женщина? Почему такое значение придавалось вамачаре в выясненном уже нами смысле этого слова?

Как мы установили выше, вамачара свидетельствует о том, что тантризм являлся первоначально системой религиозных обрядов, принадлежавших исключительно ведению женщин. Однако это обстоятельство само по себе не может объяснить всю важность, придававшуюся такой практике. Чтобы ответить на поднятый нами вопрос, необходимо глубже исследовать значение, которое тантризм имел при своем возникновении. Мы намерены доказать, что тантрические обряды предназначались для удовлетворения весьма конкретной материальной потребности. Они представлялись необходимыми для земледельческих работ. Но это было земледелие, находившееся на ранней ста-

[74] PCSC, 42.
[75] BD (B), 71.

дии развития, то есть основанное на применении примитивных орудий труда. На этом этапе в качестве дополнения к действительно существующим сельскохозяйственным орудиям были необходимы иллюзорные, способ обработки земли находился в существенной зависимости от магических сил и обрядов.

В чем же в таком случае состояла сущность магических верований, связанных с ранними стадиями развития сельскохозяйственного производства? Она заключалась в том, что воспроизводительная деятельность природы считалась находящейся в прямой связи с воспроизводительными функциями человека, или, точнее говоря, женщины. Источником происхождения тантризма было это древнее верование. Тантрическая йогасадхана, отчаянная попытка превращения мужской личности в женскую, или пробуждения дремлющего в человеке женского начала, предназначалась, таким образом, при всей своей фантастичности для выполнения весьма важной функции стимулирования производительной активности природы.

3. Земледельческие обряды

Мы рассмотрим вначале некоторые теоретические положения, характеризующие практику земледельческих обрядов в целом, а затем вернемся к вопросам, являющимся специфическими для тантризма.

«Один католический священник начал как-то упрекать индейцев реки Ориноко в том, что они заставляют своих жен засевать поля на солнечной жаре, с ребятами на руках. Индейцы ответили ему: «Отец, вы ничего не понимаете в этих вещах, вот почему это вас тревожит. Когда поля засеваются женщинами, то стебель маиса приносит две или три головки, корень юки дает две или три корзины и вообще все размножается в соответствующих пропорциях. А почему это? Да потому, что женщины, которые умеют рожать, умеют оплодотворять зерно, которое они сеют. Пусть же они сеют; мы, мужчины, в этом деле не можем равняться с ними» [76].

Приведенный пример является характерным образцом тех верований, на которых основывается земледельческая магия. Главная их особенность состоит в убеждении, что естественное плодородие и человеческая способность к размножению — явление одного и того же порядка. Другими словами, человеческое воспроизводство и сельскохозяйственное производство находятся в неразрывной связи. Поэтому посредством первого

[76] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. I, «Магия и религия», Л., 1928, стр. 54.

можно оказать влияние на последнее либо путем «оплодотворения», либо путем имитации. Так возникают два вида магических обрядов, которым, пользуясь терминологией Фрезера, можно дать название магии заражения и гомеопатической магии. По его наблюдениям, племена и народности, находящиеся на низкой стадии общественного развития... «смешивали процесс воспроизводства человеческих существ с процессом размножения растений и воображали, что выполнение этого процесса содействовало тому же процессу у растений» [77].

В качестве примера Фрезер ссылается на практику багандов, обитающих в Центральной Африке.

«Пара супругов, которая оказалась очень плодовитой, у которой рождались близнецы, слывет у них одаренной магическими способностями, влияющими на рост и плодоносность бананов, доставляющих туземцам основной предмет питания. Через некоторое время после рождения близнецов выполняются церемонии, которые совершенно ясно предназначены передать бананам плодовитость родителей близнецов: мать ложится на спину в густую траву около дома и помещает у себя между ног цветок банана, затем приходит муж и поднимает цветок своим детородным членом. Больше того, родители близнецов приходят в сады своих друзей и предаются там пляске, очевидно, для того, чтобы усилить плодоносность бананов» [78].

В приведенном примере мужская воспроизводительная сила наряду с женской явно играет определенную роль в магическом церемониале. Однако для индейцев, обитающих в долине реки Ориноко, как отмечает Фрезер, характерно как раз отрицание этой роли и приписывание воспроизводительной силы только женщине. Мы имеем тут дело с более древней формой магических верований, которая состоит в том, что плодородие земли ставится в отношение особой связи и взаимозависимости с женской плодовитостью. Фрезер не выделяет эту особенность с достаточной ясностью. По существу же она заключается в том, что сельскохозяйственное производство, будучи первоначально преимущественной сферой деятельности женщин, считалось находящимся в существенной зависимости от воспроизводительной функции женщины. На это, впрочем, указывают и некоторые факты, приводимые самим Фрезером.

«Австрийские и баварские крестьяне убеждены, что беременная женщина сообщает растениям плодовитость. Если ей, например, дать попробовать первые плоды дерева, то оно в будущем году даст обильный урожай. В Уганде, напротив,

[77] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, стр. 163.
[78] Там же, стр. 164.

верят, что бесплодная женщина делает бесплодным сад или виноградник своего мужа: вот почему здесь в случае бездетности неминуем развод»[79].

Фрезер суммирует суть всех подобных верований в одной фразе: «Плодовитая женщина делает деревья плодовитыми, бесплодная женщина делает их бесплодными»[80]. Чтобы в полной мере уяснить себе значение вышесказанного, мы на некоторое время оставим нашего автора и последуем за Бриффолтом, который подверг этот вопрос более обстоятельному исследованию. Именно вследствие того обстоятельства, что женщины были первыми земледельцами, не только исполнение сельскохозяйственных обрядов находилось в их руках, но и сама сущность магии заключалась в связывании женской плодовитости с плодородием земли[81]. «Плодородие почвы с незапамятных времен считалось зависимым от женщин, которые подвергали ее обработке и которые считались создателями земледельческой магии»[82]. «Как мы сможем убедиться впоследствии, предполагаемый сверхъестественный источник магических сил был связан самым тесным образом с жизненными отправлениями женщин, магические же способности, которыми он наделял их, составляли, согласно бытовавшим в те времена примитивным представлениям, такую же естественную часть женской физиологии, как и воспроизводительные функции»[83]. «Первобытное мышление искало объяснения успешного проведения женщинами земледельческих работ в тех магических силах, которыми они якобы были наделены и которые, как полагали, заключались в сущности их пола, принадлежали женской природе в той же степени, как, например, способность к деторождению. Дикари считали, что успех в земледелии находится в магической зависимости от женщины и связан с рождением ею детей»[84].

Рассмотрим несколько примеров, подтверждающих эти положения. Согласно поверью, существовавшему у ирокезов, зерно было открыто первой женщиной.

«Умирая, она распорядилась, чтобы ее тело было протащено по всей земле, и там, где оно касалось почвы, вырастал обильный урожай»[85].

В легенде, имеющей хождение среди тупи в Бразилии, рассказывается о молодой женщине, зачавшей без полового сношения с мужчиной и родившей ребенка снежно-белого цвета.

[79] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, стр. 53—54.
[80] Там же, стр. 56.
[81] Briffault, M, III, 3.
[82] Там же, III, 117.
[83] Там же, II, 560.
[84] Там же, III, 54.
[85] Там же, III, 2.

Этот ребенок через год умер и был похоронен. Вскоре на его могиле выросло принесшее плоды растение. Это была впервые появившаяся на земле тапиока [86].

«В Новой Зеландии одни и те же ритуальные предосторожности и табу соблюдаются по отношению к женщине, имеющей ребенка, и к человеку, владеющему участком земли, засаженным картофелем. Жители Никобарских островов считают, что семена лучше будут произрастать и приносить плоды в том случае, если их посадит беременная женщина. Подобные же идеи распространены и в Европе. На юге Италии крестьяне верят в то, что все посаженное беременной будет расти и увеличиваться, подобно плоду в ее утробе» [87]. Основная мысль, проявляющаяся во всем этом, очевидна. «Плодородие земли и плодовитость женщины рассматриваются как одно и то же качество» [88].

В одной из крестьянских песен современной Греции все еще видна главная идея этого древнего верования.

«Эгейская девушка жнет пшеницу. Ах! девушка как ребенок. Она то жнет, то иногда, склонившись, опирается на сноп. И она рожает золотистого ребенка» [89]. Эта основная идея весьма широко и разнообразно проявляется у различных племен и народностей, населяющих земной шар. Бриффолт даже считает ее всеобщей. «Уподобление плодоносной почвы роженице является повсеместной всеобщей идеей» [90]. Это верование основывалось не только на неразвитых представлениях о сельскохозяйственном производстве, но и на столь же примитивных представлениях о человеческом воспроизводстве.

Понадобились столетия, чтобы человечество пришло к пониманию причинной связи между половым актом и зачатием. Некоторые туземные племена в Австралии и Америке, по-видимому, до настоящего времени обладают столь несовершенными познаниями в данной области, что эта связь все еще не открыта ими. Они убеждены, что непосредственной причиной беременности является земля, именуемая ими матерью. «В Нирштейне, в Гессии, точно так же как и среди туземных племен Австралии и Северной Америки, женщины считают, что они получают своих детей из особой подземной пещеры. Они утверждают, что, приложив ухо к земле поблизости от этой пещеры, можно явственно слышать крики тех, кто еще не успел родиться. Христианским проповедникам в Северной Европе пришлось немало потрудиться, чтобы заставить население отказаться от подобных убеждений» [91].

[86] Briffault, M, III, 54, III, 2.
[87] Там же, III, 55.
[88] Там же.
[89] Там же.
[90] Там же, III, 59.
[91] Там же, III, 58.

Это же верование в несколько измененном виде упорно сохраняется и в ряде других мест. Оно проявляется, в частности, в обычае класть новорожденного на землю, по-видимому символизируя тем самым признание ее истинной матерью ребенка.

«Такой обычай соблюдался древними римлянами. Он же наблюдается и у находящихся на весьма низкой стадии развития дикарей. На Цейлоне, например, ведды кладут ребенка на землю... То же самое делают тупи в Бразилии и племена, обитающие на Золотом Берегу и в Центральной Африке... В Сицилии распространено поверье, согласно которому ребенок, не положенный на землю сразу же после его рождения, непременно должен умереть в больнице» [92].

Наиболее употребительным санскритским словом для обозначения новорожденного является «бхумиштха», или «находящийся на земле». Оно говорит само за себя.

Таким образом, имеются два аспекта рассмотренного нами древнего верования. С одной стороны, плодородие земли считается находящимся в магической зависимости от воспроизводительных функций женского тела. С другой — сами эти функции подобным же образом рассматриваются как зависящие от плодородия земли. Мы приведем еще несколько примеров, иллюстрирующих этот второй аспект верования.

В Индии имеется обычай, распространенный почти по всей стране. Он состоит в том, что женщины, желающие иметь ребенка, вешают на ветвях деревьев камни или комки глины. Таким образом, деревья как бы наделяются плодами. И ожидается, что сделавшие это будут столь же плодовитыми. В других случаях фрукты и овощи помещаются на коленях женщины, желающей иметь детей. Фрезер отмечает, что такое же верование проявляется и во многих других обычаях, распространенных в Индии.

«Наконец, дух дерева дарует плодовитость скоту и женщинам. В Северной Индии дерево породы Emblica Officinales является священным деревом. На 11-й день фалгуна (февраля) месяца у подножия дерева совершаются возлияния. Вокруг ствола обматывают красную или желтую бечевку или ленту, к дереву обращаются с молитвами о ниспослании плодовитости женщинам, животным и деревьям. В северной Индии также кокосовый орех считается одним из самых священных фруктов, его называют «арипхала», то есть плодом Ари, богини плодородия. Он считается символом плодовитости, и во всей верхней Индии его хранят в святилище, и жрецы дают его женщинам, которые хотят иметь детей» [93]. Эти верования

[92] Briffault, M.
[93] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, «Магия и религия», стр. 146.

в настоящее время оформились в религиозные взгляды. Однако нет сомнения в том, что источником их происхождения является магия. В ряде случаев они проявляются в формах, отличающихся от уже рассмотренных нами и порою довольно своеобразных. Так, например, бесплодные женщины подставляют свое тело под дождь или обливают его водою, надеясь, что таким образом им удастся избавиться от бесплодия. Ожидается, что вода, составляющая важнейшее условие плодородия земли, сделает плодовитыми и этих женщин. Иными словами, естественное плодородие выступает в качестве источника человеческой плодовитости.

В Пенджабе женщины, желающие иметь ребенка, обливаются водою на перекрестках дорог и на улицах [94]. Там же существует и другой обычай, по которому бесплодную женщину усаживают на сиденье и погружают вместе с ним в пруд. Она раздевается, купается, одевается вновь, а затем ее выносят на берег. Если у нее нет возможности погрузиться в пруд, то обряд омовения совершается под деревом. Считается, что посредством этого можно передать плодоносные потенции дерева или пруда женскому телу. Пруд пересыхает, дерево сохнет на корню, а женщина зачинает ребенка [95]. У кхандов жрец приводит бесплодных женщин к месту слияния двух рек и кропит их водою [96]. У коигондов существует обычай кропить водой голову невесты, а в низовьях Гималаев — ее руки [97]. В самых различных уголках земного шара мы сталкиваемся с верованием, по которому «плодоносный дождь и всевозможные потоки воды, оплодотворяющие землю, могут также делать беременными женщин» [98].

«У бушменов женщины и девушки считают необходимым тщательно прятаться от дождя, ибо, по их мнению, оплодотворяя землю, он может оплодотворить и их. Готтентотки убеждены, что рождение детей у женщин, не попадавших нагими под струи проливного дождя во время грозы, невозможно. Австралийки подобным же образом считают возможным забеременеть от дождя. По преданию, монгольские принцессы зачинают детей во время сильных ливней, сопровождаемых градом» [99].

Имеются также примеры, когда члены этого отношения магической зависимости меняются местами. Тогда женская плодовитость рассматривается как средство, при помощи которого можно вызвать оплодотворяющий землю дождь.

[94] Kaul, CR (Punjab), I, 235.
[95] Rose, CR (Punjab), I, 164.
[96] NINA, I, 47.
[97] IRAS, XIII, 430.
[98] Briffault, M, III, 56.
[99] Там же, II, 452.

Я приведу несколько пользующихся довольно широкой известностью примеров.

Во время голода в Горакхпуре в 1873—1874 годах «группы женщин, раздетых донага, выходили по ночам из домов и тащили по полям плуги» [100]. А вот что происходило во время длительной засухи в Мирзапуре. «Три женщины из семьи земледельца скинули с себя одежды, после того как все мужчины ушли из этого места. Затем две из них впряглись в упряжку, подобно быкам, а третья взяла в руки рукоятки плуга, и они начали имитировать вспашку поля» [101]. Аналогичным образом: «Когда в Северном Бенгале случается засуха, женщины раджбансов или кочей раздеваются донага и в таком виде танцуют перед образом божества дождя» [102]. Чоби [103] и Десаи [104] сообщают о том, что подобные обряды совершаются и в Гуджарате, «в особенности среди трудящихся слоев населения, а именно — каст курми, нуниа, кахар, чамар, дасадх и дхамка». Они встречаются и в других частях мира.

«В Грузии во время затяжной засухи впрягали в ярмо несколько девушек. Они тянут соху через озера, болота и реки, окруженные толпой, возглавляемой священником, которая молится, кричит, плачет и смеется» [105].

В других местах подобные магические церемонии происходят без участия священника и без молитв. «В одной местности в Трансильвании, когда почва начинает трескаться от жары, несколько молодых девушек, раздевшись донага, предводимые более пожилой женщиной, тоже нагой, впрягаются в борону, которую они тянут по полю до какого-нибудь ручья. Здесь они погружают борону в воду».

Фрезер отмечает, что эти обряды в существе своем весьма сходны с бытующими в Индии магическими церемониями вызывания дождя. В Сервии «во времена засухи на раздевшуюся донага девушку надевают гирлянды цветов. В таком полуобнаженном виде она танцует возле каждого дома в селении, причем выходящая навстречу ей mater familias выливает на нее горшок воды, в то время как остальные участники церемонии распевают гимны в честь дождя» [106]. За всем этим скрывается одна и та же идея: сообщить природе плодоносные потенции, заложенные в природе женщин. Следует отметить, что даже на сравнительно поздних стадиях развития человеческого

[100] IANSB, XII, 921.
[101] Там же, 921.
[102] Там же, ср. Risely TSB, I, 498.
[103] BV, VI, 175—178.
[104] JGRS, VI, 22—27.
[105] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, стр. 97—98. Следующая цитата находится на той же странице.
[106] Crooke, PRFHI, 39.

познания, когда связь между половым актом и зачатием уже была, хотя и смутно, понята, старое магическое верование в обоих своих аспектах по большей части упорно продолжало существовать. Землю, порождающую полезные злаки, по-прежнему уподобляли роженице. Поэтому, с одной стороны, воспроизводительные функции женщины рассматривались в качестве средства, способствующего росту естественного плодородия, а с другой — последнее считалось средством, благоприятно воздействующим на воспроизводительные потенции человека, в особенности женщины.

4. Происхождение Дурга пуджи

Бриффолт [107] с исчерпывающей полнотой выяснил в своих исследованиях, в какой мере это древнее верование способствовало появлению великих богинь в религиях древнего мира. Мы приведем здесь лишь один пример из истории религии в Индии, который имеет прямое отношение к вопросу о возникновении тантризма. Широко известная часть «Маркандея пураны» носит название «Дэви махатмья» [108], то есть возвеличение богини. Здесь богиня делает довольно странное заявление: «А затем, о боги, я буду поддерживать (то есть питать) весь мир плодами, способствующими сохранению жизни, которые произрастут из моего собственного тела в период дождей, когда я достигну на земле славы как Шакамбхари» [109].

Имя богини (Шакамбхари) весьма примечательно. Оно означает в переводе «порождающая растительность», или «выращивающая растительность».

Идея, заключающаяся в этом имени, раскрывается далее в заявлении богини о том, что растительность, способствующая поддержанию жизни, вырастет в течение периода дождей из ее собственной плоти. Следовательно, это имя является не чем иным, как отголоском весьма древнего верования в то, что растения некогда произросли из женского тела. Мы уже убедились на ряде примеров, что такое верование все еще продолжает существовать у некоторых отсталых народностей, например у ирокезов и тупи.

Небезынтересно отметить, что при раскопках в Хараппе археологи получили ряд конкретных свидетельств существования там в древности аналогичных воззрений.

Маршалл пишет, что в найденных вещах имелась «...весьма примечательная продолговатая печать из Хараппы

[107] M, III, 54 и далее.
[108] Cantos, 81—83.
[109] Там же, 92.

(фотография XXII, 12), на которой изображена фигурка обнаженной женщины с широко расставленными ногами и с растением, растущим из ее лона» [110] (рис. 2).

Рис. 2.

На печати имеется также надпись из шести букв (рис. 3), которая, по-видимому, может пролить свет на в высшей степени интересное имя богини Шакамбхари.

Рис. 3. Индийская печать. Свидетельство связи женского божества с растениями.

Рис. 4. Якши и дерево.

Возможно, что нам придется еще довольно долгое время биться над расшифровкой этой древнеиндийской надписи. Следует отметить, однако, что идея, получившая отображение

[110] MIC, I, 52.

в рисунке на печати, воплощалась в произведениях искусства на самых различных стадиях развития индийской культуры (рис. 4). Маршалл отмечает:

«Этот изумительный образ богини земли с растением, растущим из ее лона, хотя, насколько мне известно, он и уникален в Индии, по своему характеру не является чем-то противоестественным. В нем можно обнаружить значительное сходство с изображением на терракоте, найденной в Бите в Объединенных провинциях и относящейся к эпохе Гуптов, на котором представлена богиня... почти в той же позе, но с лотосом, произрастающим у нее не из лона, а из шеи» [111]. Таким образом, связь богини с порождаемой ею растительностью вполне очевидна. Чанда [112] отметил наличие культа этой богини еще за несколько лет до раскопок в долине Инда. Он указал также, что именно из нее надо исходить при объяснении таких хорошо известных имен богини, как Аннада и Аннапурка [113]. Первое из них означает «Подательница пищи», второе — «Полная пищи». Наличие связи между женскими божествами и растительностью подтверждается также тем значением, которое придают растениям «кула» шактисты. «Другой характерной чертой шактизма, на которую мы должны обратить особое внимание в этой связи, является почитание так называемых деревьев кула». Первейшая обязанность шактиста, встающего рано утром с постели, заключается в том, чтобы почтительно приветствовать их следующей формулой: «Ом килавриск шебхио намах».

Согласно предписанию «Кулачудамани», «религиозный человек должен оказывать знаки почтения деревьям кула, когда бы он ни увидел их». Автор «Шактананда тарангини» приводит два различных списка с перечислением таких деревьев. О них говорится: «Постоянными обитательницами всех деревьев кула являются кулайогини. Никто не должен ни спать под этими деревьями, ни наносить им повреждения» [114]. Как бы то ни было, из всех наблюдений, произведенных Чанда в этой связи, наиболее важным является, по-видимому, установление того отношения, в котором Дурга пуджа при ее возникновении находилась к растительному миру. К сожалению, автор тщательно не анализировал данный обряд и в результате упустил из виду ряд его важнейших особенностей. Поэтому нам придется особо остановиться на этом вопросе. Следует прежде всего запомнить раз и навсегда, что образ едущей верхом на льве великой богини с десятью руками, как бы он ни был близок и знаком нам, не имеет, собственно говоря, никакого

[111] MIC, I, 52.
[112] IAR, ch., IV.
[113] Там же, 134.
[114] Там же, 135.

отношение к действительному обряду, лежащему в основе Дурга пуджи. Как он был ассоциирован с Дургой — это, мне кажется, довольно интересная проблема для историков. Однако нет никакого сомнения в том, что такое ассоциирование возникло сравнительно поздно, и в основной своей части соответствующий церемониал не подвергся при этом большим изменениям. Как отметил Бандопадхьяя [115], еще сто лет назад бенгальские рисовальщики икон не имели никакого представления о едущей верхом на льве десятирукой богине, окруженной сыновьями и дочерьми. Он вполне справедливо утверждал также, что фактически этот образ при всем его великолепии и величественности имеет очень мало общего с действительной сущностью Дурга пуджи.

Рис. 5. Пурна гхата.

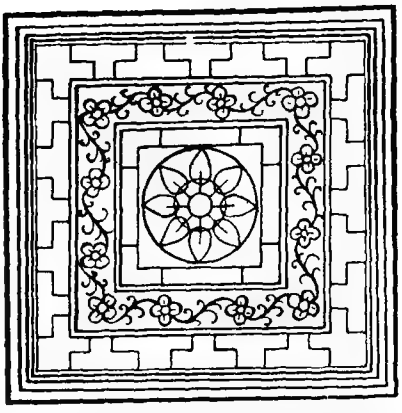


Рис. 6. Сарватобхадра мандалам.

Так называемые «пурна гхата» и «янтра» — вот центральные понятия рассматриваемого нами ритуала. Но что же представляют собой эти последние? Пурна гхата — глиняный сосуд, наполненный водою. Для совершения обряда он устанавливается следующим образом. На плоском куске глины, которому предварительно придана форма квадрата, разбрасываются зерна пяти видов пшеницы *(панча сасья)*. Затем сюда ставят упомянутый сосуд с водою. В него кладут рис, смешанный с творогом. Горлышко сосуда повязывают красной ниткой, а его отверстие покрывают листьями пяти видов. В свою очередь на листьях помещается небольшая глиняная тарелочка с рисом и плодами бетеля. На самом же верху кладется еще какой-либо плод, чаще всего незрелый кокосовый орех, вместе со стеблем. Его окрашивают киноварью. На поверхности сосуда этой же краской рисуют детскую фигурку, которая

[115] R (B), II, 265.

называется *«синдура путтали»*. Таково описание пурна гхаты [116]. На имеющем квадратную форму куске глины, служащем подставкой для сосуда, начертана диаграмма, именуемая *сарватобхадра мандалам* (рис. 6). Это одна из хорошо известных тантрических диаграмм, так называемых «янтр». В центре ее находится изображение лотоса с восемью лепестками *(ашта дала падма)*. Как мы уже имели случай отметить, у последователей тантризма падма, или лотос, неизменно выступает в качестве символа женских половых органов. Нетрудно понять, исходя из этого, какое значение имеет помещение *пурна гхаты* на *сарватобхадра мандалам*. Этот акт как бы устанавливает связь между растениями и их плодами и женскими половыми органами. Та же идея повторяется в самой пурна гхате. Сосуд символизирует лоно женщины [117], а фигурка ребенка на нем *(синдура путтали)* — плод его. Мы имеем здесь дело, следовательно, не с чем иным, как с инсценировкой человеческого воспроизводства. Это подтверждается также и символическим употреблением киновари. Но для чего понадобилась подобная инсценировка? Очевидно, для того, чтобы обеспечить приумножение растений, их листьев и плодов. Именно для этого их как бы приводят в соприкосновение с женскими половыми органами. Таким образом, мы вновь сталкиваемся в данном случае с магическим верованием, согласно которому естественное плодородие обеспечивается или по крайней мере стимулируется влиянием на него человеческого воспроизводства, осуществляемым путем имитации или магического «заражения». Именно такой смысл первоначально заключался в Дурга пудже. Вряд ли можно найти что-либо религиозное или «духовное» в строгом смысле слова в этом церемониале. Перед нами просто один из обрядов земледельческой магии.

5. Латасадхана и янтры

Исходя из принципов современной морали, трудно найти что-либо более противоестественное и до отвратительности неприличное, чем сексуальные обряды и теории тантризма. Поэтому при изложении древнего учения тантр авторы наших дней поступают двояким образом. Они или подвергают его открытому и резкому осуждению, или пытаются скрыть содержащиеся в нем непристойности, выставляя на первый план мистические наслоения, являющиеся идеологическим продуктом более поздних времен. Однако оба подхода порочны в принципе и не помогают уяснению существа изучаемого

[116] KKV (b), I, 239.
[117] Neumann, GM, 39 и далее.

вопроса. Метафизические тонкости, привлекаемые при обсуждении тантризма, ничего не дают для понимания его истинной сущности — в конце концов это всего лишь современные теории, фантастическим образом приписываемые тантрам [118]. Сам тантризм был прост, даже примитивен, и лишь позднейшие интерпретации его носят хитроумный и утонченный характер.

Однако с самого начала объявлять тантризм лишенным всякого значения из-за его примитивности было бы не меньшей ошибкой. Во всяком случае, это помешало бы правильному пониманию культурной истории нашей страны. Ибо нельзя отрицать того обстоятельства, что тантризм при всей своей примитивности оказал весьма значительное влияние на развитие индийской культуры. Его воздействие на умы древних индийцев было гораздо более глубоким, чем обычно думают. В течение огромного исторического периода, охватывающего неизвестное нам число столетий, индийцы придавали большое значение тантрическим обрядам и теориям. Сколь бы противоестественными и абсурдными ни представлялись современному уму пережитки тантризма, это учение оценивалось совершенно иначе в далеком прошлом. Поскольку мы переросли умственный уровень наших предков, было бы бессмысленным делом пытаться найти какой-то рациональный и приемлемый для нас и ныне смысл в былой значимости тантризма. Тем не менее нам следует понять его, ибо такое понимание необходимо для того, чтобы уяснить себе, как мы стали теми людьми, которыми являемся в настоящее время. Сделав эти предварительные замечания, мы можем перейти теперь к рассмотрению некоторых важнейших особенностей тантризма.

Прежде всего мы находим, что особое значение в нем придается обрядам, в которых в качестве предмета поклонения выступают женские половые органы. Последние обозначаются обычно словом «бхага», хотя в своеобразной терминологии тантр для них есть еще одно довольно употребительное название, а именно — «лата», то есть дословно «ползущее». Соответствующие обряды называются поэтому «бхагаяджня» и «латасадхана», то есть ритуальными церемониями (яджня, садхана), посвященными женским гениталиям. Следует отметить, что этим органам придается также исключительное значение в так называемых янтрах, являющихся их символическими изображениями. Будет небесполезно привести здесь некоторые факты, отмеченные Томсоном.

«В Северной Америке, когда посевы подвергаются нападению гусениц, менструирующие женщины выходят ночью и бродят обнаженные по полям. Подобные же обычаи до сих пор распространены среди европейских крестьян. Плиний рекомендовал

[118] См. раздел 9 настоящей главы.

следующее средство борьбы с насекомыми, наносящими вред посевам: менструирующие женщины должны пройти по полям босиком с распущенными волосами и подоткнутыми выше колен юбками. Того же мнения, по словам Колумелы, придерживался Демокрит. «Женщины, — говорил он, — должны трижды обежать вокруг засеянных полей босиком, с распущенными волосами». Смысл всего этого, очевидно, заключался в том, чтобы сообщить посевам ту плодородящую силу, которой, как полагали, тело женщины должно быть пропитано в этот период. Повсюду эта сила считается неотъемлемой принадлежностью их пола. У зулусов, например, девушки, совершающие такой обход полей, должны быть нагими, но менструации при этом не обязательны. Таково происхождение известного обряда, по которому женщины, поднимая юбки, обнажают половые органы, — обряда, связываемого в Греции преимущественно с культом Деметры; к этому же кругу представлений относится и обычай, характерный для многих греческих культов, — шествие почитательниц этих культов без обуви, головных повязок и поясов»[119].

Мы уже отмечали в качестве характерной черты практикуемых среди отсталой части крестьянства магических обрядов вызывания дождя тот факт, что женщины выполняющие эти обряды, раздеваются при этом донага. Магический смысл этих фактов состоит в том, что обнаженные таким образом женские половые органы должны якобы способствовать росту естественного плодородия. Фактически эта идея характерна для всех народов на низших стадиях экономического развития. Мы приведем здесь еще несколько аналогичных примеров.

У хидатсов [120] женщины, участвующие в земледельческих обрядах, раздеваются при этом донага. Важнейшая особенность магических церемониалов вызывания дождя у баронгов и ряда матриархальных племен, обитающих в долине реки Конго, состоит в полном обнажении выполняющих их женщин, что в высшей степени шокировало цивилизованных исследователей этих обычаев... [121]

«Обряды европейских женщин в период варварства носили столь же нескромный характер» [122]. Так, фламандки должны были выполнять магический церемониал, раздевшись донага [123].

«Жрицы древних бриттов танцевали нагими, разукрасив тело синей краской» [124]. «Согласно получившему всеобщее распро-

[119] Томсон, Исследование по истории древнегреческого общества, т. 1, М., 1958, стр. 202—203.
[120] Briffault, M, III, 4.
[121] Там же, III, 204.
[122] Там же, III, 205.
[123] Там же.
[124] Там же.

странение правилу, для того, чтобы достичь успеха в своих колдовских действиях, ведьма должна была при их выполнении сбрасывать с себя одежды. В древней Греции и Италии, совершая магические обряды, ведьмы раздевались» [125]. Таковы лишь немногие из примеров, приводимых Бриффолтом. Мы прибавим к ним еще один — весьма существенный для понимания рассматриваемого нами вопроса. Как отметил Нидхэм [126], характерной чертой колдовских обрядов, выполняемых китайскими даосистами, является нагота участвующих в их исполнении лиц, предписываемая правилами ритуала. Наибольшее значение придается этому при совершении церемонии вызывания дождя. Данные факты особенно важны для нас, поскольку тантризм и даосизм сходны во многих чертах, как это мы покажем в дальнейшем. Читатели, желающие ознакомиться с аналогичными примерами, относящимися к Индии, могут найти их в получившей широкую известность работе Крука «Нагота в индийских обычаях и обрядах» [127]. «Нагота, — пишет он, — играет весьма существенную роль во многих магических церемониях, особенно в магии вызывания дождя» [128]. Однако предполагаемое им истолкование этих фактов явно неправильно. «Смысл подобных обрядов, возможно, состоит в том, что одежда оскверняет мага, а ее отсутствие символизирует полное подчинение воле верховной силы» [129].

Крук упустил из виду существенную особенность магии, отличающую ее от религии, а именно: магия не имеет никакого отношения к подчинению человека «верховной силе». Напротив, она задается лишь чисто практическими целями. Обнажая свои половые органы, участвующие в магических обрядах женщины пытаются заставить природу приносить плоды. Обратимся еще раз к Бриффолту.

«Все религии, не только в их грубых и примитивных формах, но и в том высокоразвитом виде, в каком они существовали в великих цивилизациях Индии, Вавилона, Египта, Греции, изобилуют символами, представлениями и обрядами, которые, с точки зрения современного европейца, могут показаться противоречащими понятию святости и религиозности... По этому поводу обычно утверждают, что производительная сила природы повсеместно являлась объектом поклонения. Но такое утверждение нельзя признать удовлетворительным вследствие неточности терминологии. Слово «поклонение» не подходит для обозначения побудительной силы, скрывающейся за примитивными религиозными феноменами; объекты первобытных куль-

[125] Briffault, M, III, 208.
[126] SCC, II.
[127] SRAS, XII, 247.
[128] Crooke, RFNI, 71.
[129] Там же.

тов выступают в качестве таковых не из-за того, что они признаются достойными поклонения, а постольку, поскольку от них ожидают тех или иных выгод или же опасаются тех или иных нежелательных последствий в практической жизни»[130]. Возможно, что слово «магия» более уместно, чем выражение «примитивные религиозные феномены». Как бы то ни было, следует отметить тот факт, что на поздних стадиях развития культуры, когда магия утратила свой первоначальный смысл и превратилась в религию, старое верование в особые действенные силы, связанные с женскими половыми органами, сохранилось, хотя значение его стало иным. Таков ключ к пониманию бхагаяджни и латасадханы тантрических текстов. Первоначальное учение тантризма относится к несравненно более древним временам, чем письменные изложения его. И именно первобытные верования в магические действенные силы женских половых органов являются источником позднейшего учения тантр, придающих этим верованиям столь важное религиозное значение. Однако, прежде чем перейти к рассмотрению тантризма, предварительно небесполезно ознакомиться с некоторыми примерами, свидетельствующими о сохранении первобытных магических культов в религиях других народов. Бриффолт описывает ряд религиозных обрядов, в которых играет важную роль предписываемая правилами ритуала нагота, то есть фактически выставление напоказ половых органов. К тому же разряду фактов относится и религиозное назначение изображений женских гениталий. Интересным примером этого является одна из находок при раскопках в долине Инда[131]. На знаменитой гробнице Камакшьи[132] в виде символа великой богини изображено йони, то есть женское лоно. Бриффолт приводит ряд других примеров такого же рода. Следует отметить, что после перехода магических функций в руки мужчин создалось и представление о том, что воплощением воспроизводительной силы человека является мужской половой член. Вследствие этого, с одной стороны, мужчины-жрецы стали раздеваться донага при совершении религиозного церемониала[133], с другой — получили широкое распространение изображения и символы фаллоса, употребляемые с ритуальными целями. В древнем Египте женщины устраивали шествия, во время которых несли огромные макеты фаллоса, приводимые в движение скрытыми от глаз нитями, как это до сих пор принято в Западной Африке и в долине реки Конго[134]. Афинянки, принадлежавшие к самым знатным семействам,

[130] M., III, 907.
[131] Marshall, MIC, PC, XIII, 7.
[132] VK (B) q. v. Kamaksya.
[133] Briffault, M, III, LOG; ср. Crooke, RFNI, 71.
[134] Briffault, M, III, 205.

совершали такие же шествия в Тесмофории [135]. Культ Весты, богини — покровительницы добродетели замужних женщин, был связан с употреблением фаллических символов [136]. Как пишет Бриффолт, «нескромность является в Африке проявлением порочности ничуть не более, чем в Риме» [137].

Теперь мы можем вновь обратиться к рассмотрению проблем бхагаяджни и латасадханы в тантризме. Исходя из положений, развитых нами выше, следует ожидать, что особое значение, которое придается женским половым органам в тантризме, находится в непосредственной связи с верованием в то, что они являются источником естественного плодородия и связанного с ним материального процветания. Согласно традиции тантризма, бхага рассматривается как совокупность шести форм материального богатства, именуемых «шад-айшварья» [138]. Каким образом слово, обозначающее женские половые органы, стало употребляться в таком смысле — это вопрос, который обычно стараются не ставить. Однако он весьма важен с научной точки зрения, и на него можно дать только один ответ, а именно: согласно первобытным верованиям, половые органы женщины являются источником всего материального богатства. Могут возразить, что слово «бхага» обозначало «богатство» еще до того, как оно стало наименованием женских гениталий. В таком значении оно употребляется уже в некоторых ранних гимнах «Ригведы». Но если дело и впрямь обстоит таким образом, это означает лишь, что тот же вопрос надо поставить несколько иначе, а именно: каким образом слово, первоначально обозначавшее материальное богатство, стало затем употребляться в качестве наименования женских гениталий? [139] Подтверждением того, что для обозначения богатства в тантризме использовалась главным образом терминология, относящаяся к земледелию, является наличие в тантрах другого названия женских половых органов — «лата». «Лата» значит дословно «ползущее», или растение. В тантрах же оно обозначает гениталии женщины. Очевидно, что между этими двумя значениями мыслилась определенная связь. О том, что представление о такой связи характерно для тантризма, свидетельствуют также так называемые «янтры». Янтры — это довольно сложные диаграммы. Согласно высказываемому иногда предположению [140], почитание янтр тантристами обусловлено верой в то, что боги якобы спускаются с небес, чтобы расположиться на янтрах. В действительности подобные объяснения не имеют ничего общего

[135] Briffault, M, III, 206.
[136] Там же.
[137] Там же.
[138] VK (b), XIII, 222.
[139] Мы рассмотрим этот вопрос в гл. VIII.
[140] VK (B), XV, 545.

с воззрениями тантристов. Любой из них откровенно признается вам, если только он вам доверяет, что янтры являются изображениями женских половых органов. Этот факт неоднократно отмечался компетентными учеными. Так, Бхандаркар [141] следующим

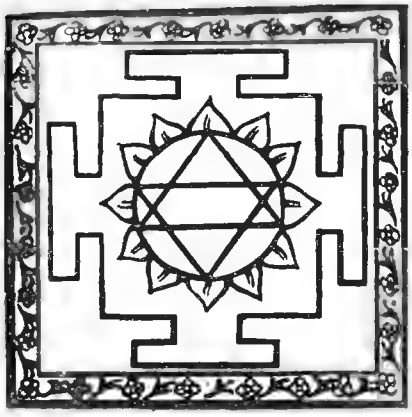


Рис. 7. Янтра.

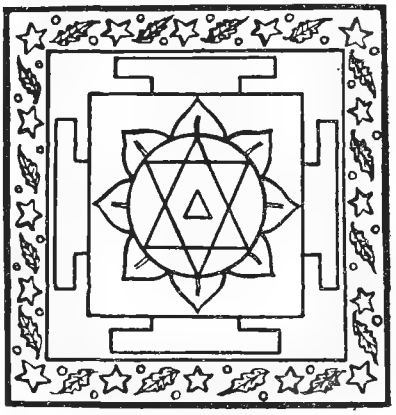


Рис. 8. Янтра.

образом высказывается по поводу обряда, связанного с *шри-чакрой,* или *шри-янтрой,* который он считает характерным для

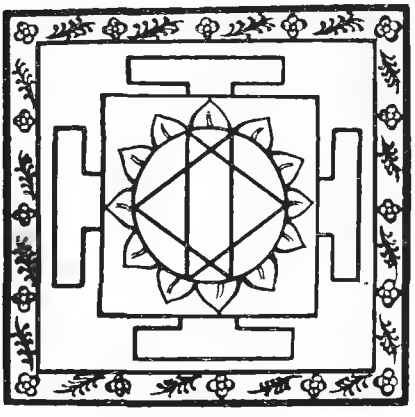


Рис. 9. Янтра.

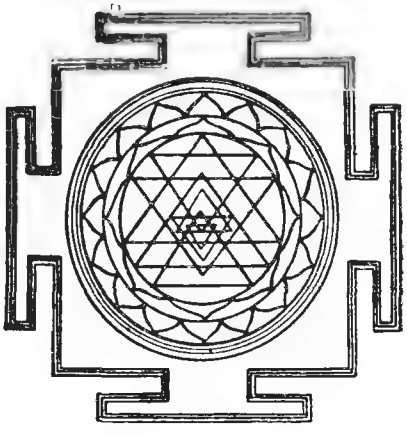


Рис. 10. Шри-янтра.

ортодоксального тантризма: «Он состоит в поклонении изображению, символизирующему женские половые органы. Символов девять, и нарисованы они один внутри другого. Оба рисунка, взятые вместе, составляют шри-чакру». В тантрах встречаются

[141] VS, 146.

самые разнообразные янтры (рис. 7—10), с различными именами, и шричакра — это лишь одна из них. Однако все они в существенных чертах сходны, они все представляют изображения женских гениталий, символически обозначаемых либо как лотосы (падма), либо как треугольники, а обычно как то, так и другое. В этом, собственно, нет ничего нового. Но нередко упускается из виду другая характерная особенность янтр. В состав большинства из них входит изображение растения в виде орнамента, окружающего со всех четырех сторон находящееся в центре изображение женских половых органов. Оно называется «калпа-латака» (дословно — растение, исполняющее желания).

Рис. 11. Ментонская Венера (Австрия).

Рис. 12. Леспайнская Венера (Франция).

Рис. 13. Виллендорфская Венера (Австрия).

Если мы зададим себе вопрос о причинах столь тесной связи между растениями и гениталиями женщин в тантрических янтрах, то сможем дать на него лишь один ответ. Источником этих диаграмм послужило то самое древнее верование, которое выразилось в присвоении богине имени Шакамбхари и которое запечатлено в изображениях, обнаруженных археологами при раскопках в Хараппе.

Мы перейдем теперь к рассмотрению того, каким образом треугольник мог стать столь часто встречающимся в тантрических янтрах символом женских половых органов. Выяснение этого вопроса прольет свет на историю развития существовавших в древности представлений о производстве и воспроизводстве. Наиболее древняя из известных нам в настоящее время статуй обнаружена в Австрии (рис. 13). Она создана в период

позднего палеолита и называется «Венерой из Виллендорфа» [142]. Это фигура нагой женщины, с широкими бедрами и огромными грудями. Вероятно, это скульптура беременной женщины. О том, что мы не имеем в данном случае дело с произведением искусства в привычном для нас смысле слова, свидетельствует красная окраска статуи — обстоятельство, явственно указывающее на использование ее в ритуальных целях. По-видимому, перед нами статуя богини плодородия. Во всяком случае, следует отметить, что, несмотря на наготу женской фигуры, ее наружные половые органы не выделены особо; внимание же скульптора явно сосредоточено на изображении матки и грудей. Это довольно важное обстоятельство, ибо и в ряде других

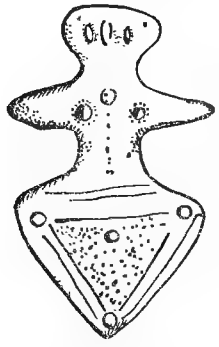


Рис. 14. Индия.

Рис. 15. Месопотамия.

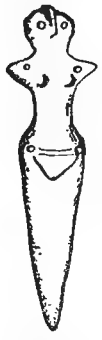


Рис. 16. Украина.

подобных скульптур, относящихся к периоду позднего палеолита, женские груди изображаются в подчеркнуто увеличенном виде. Эти фигурки женщин созданы на такой стадии развития человеческого знания, когда роль гениталий в процессе воспроизводства человека еще не была известна. Согласно распространенному в древности верованию, зачатие происходит якобы в женских грудях [143], а затем ребенок опускается в живот. Некоторыми историками высказывалось предположение, что источником происхождения этой идеи являются наблюдения над теми изменениями, которые происходят в грудях женщины на ранних стадиях беременности. Такое верование все еще бытует у сингалезцев в Британской Новой Гвинее [144]. Возможно, что возникновение образа многогрудой Великой Матери у ацтеков [145] происходило в тесной связи с подобными представлениями.

[142] Статуя, сделанная из известняка, найдена возле Кремов в Австрии.
[143] ERE, X, 242.
[144] Там же.
[145] ERE, V, 129.

Эта Мать-Земля считалась ими способствующей возрастанию естественного плодородия. Очевидно, что те же идеи легли

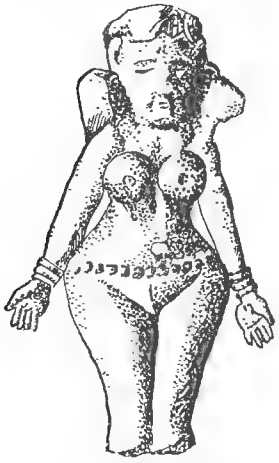


Рис. 17. Индия.

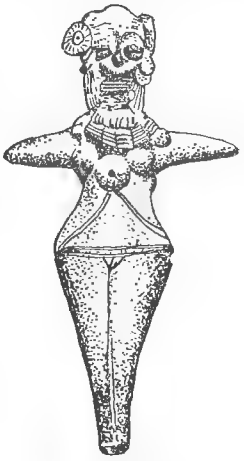


Рис. 18. Долина Инда.

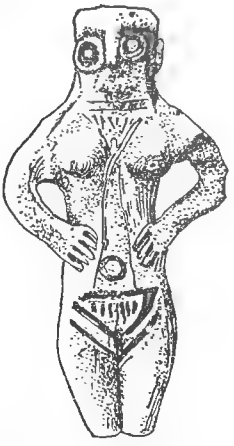


Рис. 19. Финикия.

также в основу культа Артемиды Эфесской, которую ее почитатели представляли в виде многогрудой женщины, оказывающей благоприятное воздействие на плодородие

Рис. 20. Месопотамия.

Рис. 21. Египет.

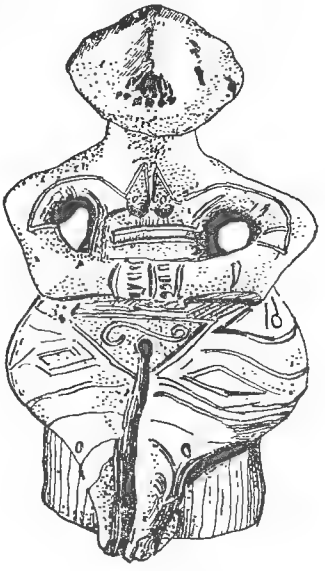


Рис. 22. Неолит.

почвы [146]. Следует помнить, что простейшими и древнейшими средствами подчеркнуть значимость изображаемых предметов

[146] ERE, V, 129.

являются увеличение их размеров и увеличение их числа. Поскольку женские груди считались в древности находящимися в наиболее непосредственной связи с человеческим воспроизводством, палеолитические матери с их непомерно большими грудями, а также образы многогрудых женщин, подобно «Матери» ацтеков и Артемиде Эфесской, были не чем иным, как апелляцией к воспроизводительной силе с целью стимулирования плодородия почвы.

Но человечество не остановилось на таком довольно примитивном понимании таинства человеческого воспроизводства. Постепенно люди приходили к осознанию действительной роли женских половых органов в воспроизводительном процессе. В результате в применяемых с ритуальными целями изображениях женщин стали особо подчеркивать уже не груди, а гениталии. На этой стадии развития человеческих знаний, по-видимому, и возникли бхагаяджня и латасадхана тантризма. Мы можем также видеть влияние новых воззрений на примере древних изображений женских божеств. Важно отметить, что во многих из них мы сталкиваемся с явной тенденцией символически изображать женские половые органы в виде треугольника. По-видимому, именно здесь следует искать ключ к пониманию причин возникновения и ритуального значения треугольников тантрических янтр.

6. *Кхапушпа*

Бхилы [147] перед началом сева устанавливают камень в наиболее высоком месте поля и поливают его киноварью. Почему они делают это? Какое значение приписывают они киновари? Я думаю, что красная краска выступает в данном случае как символ менструальной крови. И поскольку, согласно первобытным представлениям, последняя считается основой всего процесса человеческого воспроизводства, обливание ею камня имеет целью стимулирование плодородия данного поля путем передачи ему ее плодоносных свойств. Только исходя из этого, можно объяснить то огромное значение, которое придается в тантрах менструальной крови и ее символическим заменителям. Вот что пишет по данному вопросу Томсон.

«Важно отметить, что магия, связанная с увеличением человеческого рода, бывает направлена на процесс, а не на результат, то есть на разрешение от бремени, а не на самого ребенка, и вследствие этого все кровотечения, как менструальные, так и послеродовые, рассматриваются как проявление жизнедарующей силы, заложенной в женщине. Примитивная мысль совершенно справедливо рассматривает менструации как процесс,

[147] Crooke K + NI, 250.

близкий по своей природе к родам. Эта магия имеет двойную силу. Само ее могущество вызывает страх... С одной стороны, женщина, общение с которой запрещено, является неприкосновенной, священной; с другой стороны, ее рассматривают как нечто осквернённое, нечистое. Она то, что римляне называли sacra, — нечто священное и в то же время внушающее отвращение. Поэтому в патриархальном обществе, после того как женщина утрачивает свое значение в религии, начинает превалировать лишь отрицательная сторона. И не только ее половые функции считаются сами по себе нечистыми; этот приговор распространяется и на женскую природу в целом. Она становится корнем всякого зла, Евой-соблазнительницей, ведьмой. Такие воззрения всеобщи. Нет ни одной сферы человеческой жизни, в которой проявлялось бы большее единство взглядов, чем в отношении к менструирующей или рожающей женщине. Этот вопрос подробно рассмотрен Бриффолтом, который собрал соответствующие примеры, характерные для всех рас на всех ступенях их культурного развития» [148].

«Аристотель, Плиний и другие натуралисты, античные и средневековые, полагали, что зародыш образуется из крови, остающейся в матке после окончания менструации. Это кровь жизни. Поэтому, чтобы отметить, что на то или иное лицо или предмет распространяется табу — менструальный, послеродовой или какой-нибудь другой запрет, созданный по этому первоначальному образцу, — на нем чаще всего ставят знак кровью или краской цвета крови. И соответственно двусторонней силе самого табу этот кровавый знак оказывает двойное действие: запрещает общения и свидетельствует о передаче жизненной силы.

Во всем мире распространен обычай, что менструирующие или беременные женщины мажут тело красной охрой, которая одновременно служит предостережением для мужчин и средством повышения плодовитости женщин. У многих народов принято окрашивать лоб невесты красной краской в знак наложения на нее запрета для всех мужчин, кроме ее мужа, и в знак гарантии, что она родит ему детей. Таково происхождение косметики. У валенгов, одного из племен банту, каждая женщина имеет горшочек красной охры, этой священной принадлежности ее пола, которой она красит лицо и тело при различных ритуальных церемониях. В качестве некоторых из многочисленных случаев, в которых ей требуется эта краска, можно отметить следующие. После родов мать и ребенка пачкают краской; это делается, чтобы ребенок и мать жили.

При инициации девушку с головы до ног обмазывают красной краской, чтобы она родилась вновь и не была бесплодной.

[148] Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, стр. 205—206.

По окончании траура, переступив через костер, вдова окрашивает тело в тот же цвет: так она снимает с себя осквернение от соприкосновения со смертью. Красный цвет обозначает восстановление жизни. Вот почему кости в верхнепалеолитических и неолитических погребениях бывают покрыты красной краской. Символическое значение этого обряда становится совершенно понятным, когда мы обнаруживаем (а это бывает постоянно), что покойник был положен в могилу в скорченном, или, иными словами, в утробном, положении. Окрасить тело в красный цвет, цвет жизни, придать ему положение младенца в материнском чреве — что же еще мог сделать первобытный человек, чтобы обеспечить душе покойного вторичное рождение?» [149]

Мы можем привести здесь несколько примеров того, как это первобытное верование сохранилось в религиях Индии, возникших в более поздние времена. В Бенгале «распространено поверье, согласно которому в начале сезона дождей Мать-земля приготавливается к оплодотворению и менструирует. В течение данного времени крестьяне воздерживаются от пахоты, сева и вообще всех сельскохозяйственных работ» [150].

Религиозный церемониал, производимый по этому случаю, называется *амвувачи*. Подобным же образом в Траванкоре «существует периодически исполняемый в храме весьма важный ритуал. Он известен под названием *трипукхаратту*, то есть как церемония очищения, и находится в связи с менструациями богини, происходящими якобы восемь или десять раз в год. Во время таких менструаций одеяние, в которое запеленута металлическая статуя богини, покрывается красными пятнами. Покрытая пятнами одежда посылается для расследования женщинам Ванджипужхи и Талавур Патти, и, после того как они производят его, статую уносят в особое помещение, а алтарь в храме временно закрывается. Одежда же отдается прачкам и более никогда уже не одевается на богиню. Верующие всячески стремятся достать хоть кусочек ее, считая ее реликвией» [151].

Точно так же и в Чунганууре придается большое значение менструациям богини Парвати [152]. Аналогичным образом обстоит дело с богиней Камакхьей в Ассаме [153]. Поскольку происхождение тантризма прослеживается вплоть до магических верований, связанных с процессами производства и воспроизводства, то большое значение, которое придается в этом учении менструальной крови, становится вполне понятным. Тантристы имеют специальный термин для ее обозначения. Обычно она

[149] Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, стр. 209—210.
[150] Gait, CI, I, 189.
[151] Briffault, M, II, 435—436.
[152] Там же.
[153] VK (b) Kamaksya.

называется «кусума» или «пушпа», иногда же, несколько мистически, «кха-пушпа». Сама эта терминология говорит уже о связи, мыслимой между менструальной кровью и растительным миром. Слова «кусума» и «пушпа» означают цветок. Растение приносит плоды точно так же, как, по мнению примитивных народов, женские половые органы рождают ребенка. Поэтому гениталии женщины называются «лата», или растением. Но плод не может появиться без цветка, и точно так же менструация предшествует беременности. Поэтому-то менструальная кровь и называется, как и цветок, «кусума» или «пушпа».

В тантрической литературе вопрос о менструальной крови рассматривается весьма подробно и всесторонне. Крови женщин различных типов даются специальные имена [154]. Но эти детали уже не интересны для нас. Важно лишь запомнить, что ряд других тантрических обычаев, например употребление киновари и ношение одежд красного цвета, восходит к тому же верованию. В настоящее время оно является, конечно, всего лишь суеверием и пережитком прошлого. Возможно также, что с современной точки зрения трудно найти что-либо более неприличное и отвратительное, чем обширные рассуждения по этому вопросу, содержащиеся в тантрах. Но нет ничего удивительного в том, что древнее верование превратилось в суеверие, — это неизбежный результат развития человеческого производства и человеческих знаний. Однако то ощущение нечистоты, с которым мы обычно воспринимаем менструальную кровь, возможно, связано с другим фактором. Это не что иное, как новый предрассудок, занявший место старого. Неумение объективно отнестись к ней в значительной мере связано с патриархальными предубеждениями.

7. *«Пять ма»*

«Каким образом, о Дэви (богиня), смог бы кто-нибудь повторить мантру Чанди, если бы не было «пятерки», — говорится в одной из тантр [155]. «Пять ма, о Дэви, приятны богам», — пишется в другой [156]. И существует еще множество текстов, упоминающих «пятерку», или «пять ма». «Пятерка», о которой говорится в столь почтительных выражениях, состоит из следующих компонентов: мадья (вино), манса (мясо), матсья (рыба), мудра (жареная пшеница) и майтхуна (половое сношение). Поскольку все эти слова начинаются слогом «ма», то они получили название *панчамакара*, или *пять ма*. Почитание подобных вещей, несомненно, носит отталкивающий характер. Современные исследователи, пытавшиеся как-то оправдать тантризм и

[154] VK (b) Kamaksya, VIII, 522.
[155] Там же, VII, 531.
[156] Там же.

найти в нем рациональный смысл, естественно, столкнулись с самым большим препятствием на этом пути при рассмотрении как раз «пяти ма». Правда, иногда предпринимаются попытки мистифицировать их действительную сущность. Утверждают, например, что подлинное значение панчамакары слишком утонченно и лежит за пределами понимания непосвященных. Или говорят, что это слово обозначает обряды, которые предназначаются не для обычных людей, а для продвинувшихся по пути духовного развития. Или: что практическое осуществление панчамакары является делом, по своей сложности и опасности превосходящим балансирование на острие бритвы или забавы с дикими тиграми [157]. И так далее. Подобные оправдания малоинтересны. Их явная абсурдность только еще более подчеркивает слабость тех позиций, которые они предназначены защищать. При современном уровне развития производства, при продвинувшемся далеко вперед познании законов природы трудно восхищаться подобной архаической практикой или оправдывать ее. Однако необходимо понять ее. И прийти к такому пониманию можно только в том случае, если рассматривать ее с учетом жизни наших далеких предков, которые с изобретением земледелия сделали лишь первый шаг на пути цивилизации. Из «пяти ма» мы подробно рассмотрим только мадью и майтхуну, то есть ритуальную практику, связанную с питьем вина и половыми сношениями. По словам одного современного автора [158], «трудно возразить что-либо против употребления жареной пшеницы, рыбы и мяса, но приводит в недоумение мысль, что питье вина и половые сношения могли быть религиозными обрядами». И все же при чтении тантр мы сталкиваемся с совершенно категорическими заявлениями по поводу значения обоих этих «ма». Так, без употребления вина ни при каких обстоятельствах не может совершаться ритуальный акт (*садхана*). Как пишется в одной из тантр:

«Без вина никогда не может быть достигнута *сиддхи* (цель обряда), поэтому следует позаботиться о том, чтобы выпить его достаточное количество, принудить ее к тому же и лишь затем произнести заклинания» [159].

Очевидно, что нельзя включить такие положения в философию цивилизованных людей. Но мы должны постараться понять это в свете того, что нам известно о первобытных племенах, сохранивших свои древние обычаи до наших дней. Ораоны [160] перед посадкой сеянцев риса совершают возлияние рисовой водки на поле. Байги [161], расчистив для посева часть леса

[157] Bandopadhyaya, R (B), II, 251.
[158] Bhattacharya, TP (B), 56.
[159] VK (B), VII, 526.
[160] Crooke, RFNI, 250.
[161] Там же, 83—84.

и определив границы своего земельного участка, периодически обходят их, кропя землю вином на протяжении всего своего пути. Данная работа выполняется у них шаманом, который при этом нередко напивается допьяна. Предполагается, что в результате он приобретает удивительные магические силы и способности или, как говорит об этом Крук, мнимое божественное вдохновение. Последний совершенно правильно полагает, что в основе церемониала, производимого гондами вокруг священного дерева махуа, лежит та же самая идея о вине как носителе магических сил и свойств. Они выцеживают из цветов этого дерева опьяняющий сок и пользуются им при совершении «различных религиозных и домашних обрядов». Крук [162] приводит также ряд других примеров использования хмельных напитков с целью предотвращения болезней и обеспечения плодородия почвы. Но по какой причине вино считалось носителем магических сил и, в частности, средством стимулирования плодородия? Дело в том, что, согласно первобытным представлениям, оно, подобно крови, считалось основоначалом жизни. Это явствует из двоякого рода примеров. Во-первых, в ряде случаев вино использовалось для того, чтобы предотвратить смерть. Во-вторых, его применяли также как средство успешных родов. Таким образом, оно считалось средством достижения обеих этих целей. Следующие примеры явственно показывают, что вино употреблялось с целью очищения от оскверняющего дыхания смерти.

«Ирландские поминки являются типичным образцом распространенной практики отмечать смерть ближних распиванием спиртных напитков. В Западной Африке люди племени тши напиваются допьяна во время поста, длящегося некоторое время непосредственно после смерти, и плакальщики, как правило, бывают изрядно навеселе. Точно так же обстоит дело и у йорубов. В большинстве случаев, однако, возлияния вина начинаются после погребения. Индийцы племени вулва во время похорон распивают в большом количестве хмельной напиток, именуемый ими «мишла». При этом длинная лента из полотна протягивается наподобие проволоки на телеграфных столбах от места поминальной тризны до свежевырытой могилы. Я видел, как белая нить тянулась вдоль реки на протяжении ряда миль и несколько раз пересекала ее. Когда умирает мужчина племени бангала, его семейство достает из запаса много вина, приготовленного из сахарного тростника. В течение трех или четырех дней пьют и танцуют до тех пор, пока вино не кончится. Гвианские индейцы поступают подобным же образом. У чиньяев в Замбези напиток, напоминающий пиво и именуемый помбе, играет весьма важную роль в поминальных обрядах. В большом количестве он употребляется, в частности, во время

[162] Crooke, RFNI, 100, 119, 127, 133, 176, 422.

так называемой церемонии *бона*. При совершении ее в специально проделанные в могиле углубления вливается помбе. В одном из них, проделанном в той части могилы, которая обращена в сторону хижины умершего, участники церемонии моют руки этим напитком. Когда процессия возвращается с кладбища, вдова покойного (именуемая «мусимо», то есть привидением), не снимая ситцевого покрывала, которым покрыта ее голова, непрестанно пьет помбе. В доме вдовы выкапывается и цементируется большая лунка в полу. Она наполняется помбе, и все поочередно пьют его, черпая напиток ложками и чашками. Вслед за тем начинаются торжественные поминки с угощением из мяса и помбе в больших количествах»[163]. Вино применяется при погребальных обрядах и в Индии, особенно среди так называемых низших каст. При этом оно явно предназначается для очищения от осквернения, связанного с соприкосновением со смертью, и обеспечения возрождения к новой жизни. Одним из распространенных названий спиртных напитков местного изготовления в Индии является *сандживани*, или *мрита сандживани*, то есть то, что дает жизнь, или то, что дарует ее мертвому. То же самое верование, по-видимому, лежит в основе использования вина в обрядах посвящения, имеющих, по существу, дело со смертью и возрождением: ребенок умирает как ребенок и рождается как взрослый. Не удивительно поэтому, что здесь используется традиционное средство возрождения к жизни[164]. В первобытном обществе за посвящением следовала свадьба, а последняя рассматривалась как приготовление к акту произведения потомства. В связи с этим, как можно было ожидать, спиртные напитки, употребляемые самыми разнообразными способами, играли весьма важную роль в свадебных обрядах.

«В Типпере во время свадьбы невеста получает от матери стакан вина. Она идет к жениху, садится на его колени и, отпив немного из стакана, передает остальное ему... У членов племени карки кубнис в Тане вино дают жениху и невесте по окончании свадебной церемонии. Родственники девушки, выходящей замуж, у кхьйонгов преграждают жениху путь бамбуковой изгородью. Прежде чем ему позволят войти к невесте, он должен выпить с ними «чашу любви и дружбы». В Марокко во время свадьбы священник вручает бракосочетающимся бокал освященного им вина. Когда они осушают его до дна, жених разбивает бокал о пол, высказывая при этом пожелание не разлучаться с невестой до тех пор, пока осколки не соединятся вновь... У ларков обоим молодоженам дают по кружке пива. Они выпивают его, предварительно смешав содержимое своих

[163] ERE, V, 79—80.
[164] ERE, V. 80.

кружек, и это считается завершением свадьбы. На Молуккских островах, в Бенгале, Японии, Бразилии, России, Скандинавии и во многих уголках Европы молодожены во время всей свадебной церемонии или по крайней мере на каком-то ее этапе пьют вино или пиво из одного сосуда. В Израиле жених вливает вино в рот невесты. В Китае и Корее молодожены пьют вино из двух чаш, связанных красной лентой. В христианских странах этот обряд отделился от свадебного церемониала, тем не менее продолжая существовать в несколько видоизмененном виде и состоя в том, что вскоре после свадьбы супруги должны совместно причаститься. У гондов отцы семейств, из которых происходят жених и невеста, угощают друг друга вином» [165]. Вера в то, что спиртные напитки являются стимуляторами воспроизводительной силы в человеке, воплотилась, может быть, наиболее ярко в легенде санталов о происхождении людей [166].

«Из двух птичьих яиц появилось два первых человеческих существа — мальчик и девочка, по имени Хирам и Айо. У них не было одежд, но они не чувствовали стыда и жили в мире и согласии. Но у них не было потомства, поэтому однажды к ним явился верховный дух (бонга) Лита и сказал: «Как поживаете, внуки? Я ваш дед и пришел навестить вас. Я вижу, что ваши дела обстоят неплохо, но в мире существует одно большое удовольствие, которого вы не испробовали. Сварите себе пива и выпейте его, оно очень вкусно». И затем он научил их варить пиво. Все трое пошли в лес, и Лита указал им, где найти необходимые коренья. Они нашли эти коренья и приготовили пиво. Тогда дед сказал им: «А теперь вы оба должны выпить приготовленный напиток, предварительно вылив часть его на землю для Литы. Завтра я навещу вас снова». И они сделали три чаши из листьев и наполнили их пивом, а затем вылили на землю содержимое одной из них, ради Литы, и наконец начали пить то, что было в двух оставшихся чашах. Отпив немного, они предались любовным утехам. Когда же ими было выпито все пиво, наступила ночь, и они, окончательно опьянев, легли спать вместе. На рассвете же неожиданно появился Лита. Он обратился к ним со следующими словами: «Вы уже поднялись с ложа, о внуки, или еще лежите? Выйдите ко мне!» Но, очнувшись, они увидели свою наготу и устыдились. Поэтому они ответили ему: «Как же нам выйти, о дедушка! Нам ужасно стыдно. Ведь мы оба голые. Прошлой ночью, опьянев от пива, мы сделали что-то дурное». Тогда Лита сказал им: «Не придавайте этому значения». И, улыбаясь, ушел прочь... После этого у них родились дети — семь

[165] ERE, V, 80.
[166] JASB (sc), XIX, 12—14.

мальчиков и семь девочек». Смысл легенды совершенно ясен. Пара первых людей на земле была научена приготовлению пива, без которого они не получили бы потомства. Таким образом, согласно первобытным представлениям, вино не только помогало преодолеть смерть, но и способствовало возникновению жизни. Подобно крови, оно было жизнедарующим основоначалом. Довольно интересно исследовать, в какой мере эти представления основывались на наблюдении психофизических изменений, вызываемых у человека действием вина. Следует предполагать, что именно эти наблюдения и сыграли тут решающую роль. Опьянение легко могло быть принято за состояние преисполненности жизненным началом, привходящим в тело человека вместе с вином. Поэтому-то последнее и употреблялось шаманами и жрецами в качестве средства, вызывающего вдохновение. Бриффолт [167] приводит ряд интересных примеров этого. Все они явно связаны с первобытным верованием в магические свойства вина, в особенности с тем его аспектом, который касается стимулирования процесса возникновения жизни. Именно здесь следует искать истоки употребления спиртных напитков в церемониале, производимом ради возрастания плодородия земли. Исходя из вышесказанного, следует считать вполне логичным, что в тантрах придается столь большое значение вину. Некоторые индийские ученые, придерживающиеся традиционной точки зрения на наследие прошлого, высказываются в связи с данным вопросом в защиту тантризма на том основании, что употребление мяса и спиртных напитков в ритуальных целях не совсем чуждо и ортодоксальному учению вед.

«Мнение, согласно которому предписания тантр относительно панчамакары противоречат ведам, по словам тантристских пандитов, ошибочно» [168]. Как указывают последние, употребление мяса и спиртных напитков было весьма распространено среди ведических племен и входило в их религиозный церемониал. Мы остановимся здесь подробнее на той роли, которую в их жизни играло вино. Наиболее распространенным видом его была так называемая сома. О ней весьма часто упоминается в ведической литературе. Сома — это также имя одного из богов ведического пантеона, и важный обряд, посвященный ему *(сомаяга)*, хорошо известен и в настоящее время. Небезынтересно отметить, что этот хмельной напиток в ведической литературе фигурирует в качестве средства преодоления смерти и достижения бессмертия. «Мы выпили сому и стали бессмертными» [169], — пишет один из создателей этой ли-

[167] M, III, 133.
[168] Avalon, PT, XXXIV.
[169] RV, IV, 48, 3.

ературы. Еще более сильным, хотя и сравнительно реже употребляемым спиртным напитком была так называемая сура. Впоследствии это слово стало применяться для обозначения всех алкогольных напитков вообще. Сура была, по-видимому, несколько крепче сомы, и употребление ее ограничивалось строго ритуальными целями. Она применялась при совершении ваджапеи, *саутрамани* и некоторых других ведических обрядов [170]. Для нас особенно важно, что в ведической литературе сура связывалась с ритуалом, относящимся к магии, имеющей целью возрастание плодородия, что уже отмечалось компетентными исследователями вед нашего времени [171]. Но что, собственно, означает все это и, в частности, упоминания о ритуальном использовании суры в ведической литературе? Значит ли это, как утверждают в наши дни некоторые тантристские пандиты, что панчататтва тантр вытекает из ведических обычаев и установлений? Подобную точку зрения следует признать фантастичной хотя бы потому, что мадья тантристской панчамакары есть не что иное, как использование вина в ритуальных целях, стоящее в тесной связи с возвышением роли женского основоначала. Другими словами, учение тантр в основе своей глубоко отлично от учения вед, и было бы бесполезно и ошибочно пытаться вывести первое из последнего. Тем не менее упоминания об употреблении сомы и суры в ритуальных целях, встречающиеся в «ведах», не лишены интереса. Здесь, как и во многих других характерных чертах ведических обрядов, запечатлелось первобытное прошлое исполнявших их племен. Эти племена занимались большей частью скотоводством и поэтому не чувствовали столь острой нужды в церемониале, имеющем целью возрастание плодородия, как первобытные земледельцы. Мы уже видели, что магические верования и обряды имеют наибольшее значение на самой ранней стадии развития земледелия. Именно поэтому употребление суры не могло иметь в ведах такого огромного значения, как в тантрах. Однако использование сомы и суры в ритуальных целях показывает, что в ранний ведический период племена, чье культурное наследие так превозносилось представителями позднейшего брахманизма, в своих верованиях и поведении имели немало общего с ныне здравствующими ораонами и байгами. Кроме того, так называемые низшие касты, в силу своей отсталости до сих пор придающие большое значение употреблению вина в свадебном и погребальном церемониале, в этом отношении опять-таки представляют собою разительную параллель с ведическими племенами, чьи верования и обряды позднейший брахманизм, с его ненавистью к низшим кастам,

[170] Keith, RPV, 339, 352—353—365, 384 и т. д.
[171] Там же, 91.

пытается как-то оправдать. Мы можем перейти теперь к рассмотрению другого «ма» панчамакары, а именно *майтхуны*, или полового сношения.

Фрезер замечает относительно летних и весенних праздненств в Европе:

«Вполне вероятным является также предположение, что распущенность и разнузданность, которыми сопровождались эти церемонии, были первоначально не каким-то случайным эксцессом, а весьма существенным элементом ритуала, что, по мнению тех, кто устраивал подобные церемонии, брак деревьев и растений не мог быть плодовитым без реального соединения человеческих полов» [172]. Далее он добавляет, что в цивилизованной Европе наших дней уже трудно столкнуться с этим архаическим верованием в его первоначальной форме. «Расы же менее цивилизованные, живущие в различных частях мира, сознательно применяли половые сношения людей в качестве средства обеспечения плодовитости земли. С полным правом можно рассматривать некоторые обряды, сохраняющиеся или до недавнего времени сохранявшиеся в Европе, как стершиеся следы магической практики подобного рода». Очевидно, что последняя отражала ту ступень в развитии человеческого знания, на которой связь между половым актом и зачатием была уже осознана. Поэтому суть ее заключалась в том, чтобы при помощи полового сношения, обеспечивающего получение потомства у человека, оказать магическое воздействие на плодородие земли. Фрезер приводит далее ряд примеров этого [173]. Так, пипилы в Центральной Америке воздерживаются от половых сношений в течение четырех дней «...для того, чтобы в ночь перед началом сева они могли полнее предаться своим страстям. Говорят даже, что некоторые лица были специально предназначены для совершения полового акта в тот самый момент, когда в землю бросались первые зерна».

Половые сношения рассматривались ими как необходимый компонент при совершении земледельческих работ, «без которого не следует производить сев». В некоторых частях Явы во время цветения рисовых полей крестьяне с женами отправляются ночью в поле «и совокупляются там, чтобы ускорить рост злака». Среди части европейских крестьян распространены обряды, представляющие собой пережитки того же верования. «В некоторых частях Германии во время жатвы мужчины и женщины, убирающие хлеб, катаются вместе по полю» [174]. На Украине «молодые супружеские пары ложились на засеянные поля и катались по ним несколько раз, веря, что

[172] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, стр. 162—163.
[173] Там же, стр. 163 и далее.
[174] Там же, стр. 164.

таким образом они помогут росту хлебов» [175]. Бриффолт замечает по этому поводу следующее.

«Обряды, с незапамятных времен связывавшиеся с обеспечением племени пищей, после того как источником ее стало земледелие вместо охоты, естественно развились в магический церемониал, имеющий целью стимулирование естественного плодородия. Вера в то, что половой акт не только помогает получению обильного урожая, но даже прямо необходим для этого, получила всеобщее распространение на ранних стадиях развития человеческой культуры» [176]. Говоря о половых сношениях, совершаемых с ритуальными целями, следует иметь в виду одно обстоятельство. Иногда они представляют собою не что иное, как возрождение в виде обрядов практики первобытного промискуитета и групповых браков [177]. Цивилизованному наблюдателю поэтому они могут легко показаться проявлениями половой распущенности. Но такое представление не соответствовало бы действительности. «Несправедливо и неправильно было бы рассматривать эти оргии как простой разгул разнузданной страсти: вернее всего, что их организуют торжественно и сознательно, считая их существенно важными для плодородия земли и благополучия человека» [178]. Бриффолт [179] отмечает, что традиционные временные допущения свободы полового общения мотивировались отнюдь не необходимостью уступок чувственности, что подтверждается также и наличием почти религиозных представлений о святости такого ритуального промискуитета. Все это следует не упускать из виду при рассмотрении следующих широко известных примеров.

«Жители Перу соблюдают строжайший пост и полностью воздерживаются от половых сношений перед праздником, которым они отмечают созревание груш (палта). При наступлении праздника нагие мужчины и женщины собираются вместе и по данному сигналу бегут наперегонки, после чего мужчины совершают половой акт с теми женщинами, которых им удается догнать. Подобные же ежегодные празднества, во время которых допускается неограниченная свобода половых сношений, происходили в Чили, Никарагуа, а у некоторых мексиканских племен сохранились и до наших дней. Священные празднества Джурупури у уопов и ряда других племен в долине Амазонки представляют собою не что иное, как временное допущение промискуитета, когда старые и молодые мужчины и женщины

[175] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, стр. 164.
[176] М, III, 196.
[177] Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, т. I, стр. 61—63.
[178] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, стр. 163.
[179] М, III, 196.

совокупляются совершенно свободно. У чороти все ритуальные танцы сопровождаются публично и без ограничений совершаемыми половыми актами. Таковы же обычаи бороро. У патагонцев главный религиозный праздник, называемый Камаруко, представляет собой всеобщую оргию. У племен, населяющих прерии Северной Америки и низовья Миссисипи, празднества в честь урожая связаны с допущением промискуитета, причем старые мужчины и женщины увещевают молодежь, чтобы она предавалась половым сношениям без всякого разбора»[180]. «На некоторых островах, которые расположены между западной частью Новой Гвинеи и северной частью Австралии, языческое население рассматривает солнце как мужское начало, оплодотворяющее землю, являющуюся женским началом... Каждый год в начале периода дождей господин солнце нисходит в священное фиговое дерево, чтобы оплодотворить землю... По случаю этого праздника приносят в жертву множество свиней и собак. Мужчины и женщины предаются сатурналиям, посреди огромной толпы под пляски и пение публично инсценируется мистическое соединение солнца и земли путем реального совокупления мужчин и женщин под деревом. Целью праздника является, как сообщают наблюдатели, получение от дедушки солнца дождя, пищи и питья, а равно и богатого приплода скота и детей»[181].

«У даяков на Северном Борнео во время празднества, именуемого бунут, предназначаемого для обеспечения плодородия почвы и получения обильного урожая риса, в течение четверти часа допускается неограниченная свобода половых сношений, после чего восстанавливаются совершеннейшие приличия и порядок... У джакунов в Малайе в период сбора урожая риса мужья обмениваются женами»[182].

Бриффолт приводит огромное число подобных фактов[183]. Рассмотрим теперь несколько примеров, непосредственно касающихся Индии. Крупнейший праздник санталов называется сохра. Современные исследователи уже отмечали его явную связь с земледелием. Вот как описывает этот праздник один из них.

«Пять дней заполнены непрерывными плясками, обильным возлиянием вина и беспорядочно совершаемыми половыми сношениями. Интересно отметить, что в начале праздника глава деревенской общины обращается с речью к собравшимся крестьянам, в которой разрешает им любовные забавы, указывая лишь, что к некоторым женщинам нельзя прикасаться. Жители деревни отвечают ему на это, что они заткнули свои

[180] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. 1, стр. 196—197.
[181] Там же, стр. 103.
[182] М, III, 197.
[183] Там же, III, 196—209.

уши двенадцатью кусками хлопка, закрыли глаза и не будут ничего слышать и видеть, не обратят ни на что внимания» [184]. «Беспорядочное половое общение, происходящее во время праздника Магхе в Колхане, равно как и на ряде других праздников, не является простым проявлением промискуитета. Дальтон совершенно неверно объясняет причины употребления неприличных выражений хосами, когда они отмечают Магхе и когда как родители, так и дети осыпают друг друга отборнейшей бранью. Подобные обычаи существуют не только у хосов... это не что иное, как повсеместно распространенные земледельческие обряды» [185]. «У ренгмов (одно из племен нагов) не существует проституции ради заработка, но моральные ограничения свободы половых сношений хотя и строги в некоторых деревнях, в других — довольно-таки слабы и неопределенны. И они исчезают почти полностью во время сева. Иногда это объясняют большим употреблением спиртных напитков в данный период, вероятнее всего, однако, в основе такого поведения лежит наполовину неосознанное верование в то, что половые сношения будут благоприятствовать росту естественного плодородия» [186].

«Наиболее разительным примером верования в благоприятное воздействие половых актов на урожай является то, что мне довелось наблюдать в небольшой деревне Конияк. Богатые крестьяне выделяют специальные места на верандах возле своих амбаров, перегораживают их и приспосабливают для спанья, а затем приглашают молодых людей переспать там со своими подружками. Хозяин лично договаривается об этом с гостем, причем место на веранде в данном случае может получить любой желающий» [187].

Приведем еще один интересный пример, свидетельствующий о том, какое большое значение придается нагами половым сношениям в деле обеспечения хорошего урожая. При проведении земледельческих работ они постоянно производят так называемую церемонию «очищения пути».

«Крестьяне, входящие в состав одного из племен нагов — земи, устанавливают на специально расчищенной тропинке в поле изображение половых органов, расположенных так, как это бывает во время совокупления. Гениталии женщины слеплены из глины, причем сухая трава изображает волосы на лобке, в качестве же мужского полового члена выступает деревянный колышек. Группы парней и девушек, направляющихся в поле и возвращающихся оттуда, останавливаются возле этого изображения, причем один из молодых людей

[184] Bodding, SDV, 336.
[185] Majumdar, AT, 143.
[186] Mills, RN, 43.
[187] Там же, 43п.

устанавливает колышек соответственным образом, к вящему удовольствию остальной компании»[188].

Крук указывает, что первоначальной целью общеиндийского религиозного праздника холи было обеспечение плодовитости людей и животных, а также плодоносности растений, причем характерными чертами его являлись крайний беспорядок и неограниченный разврат... «это были периодически совершаемые по всей Индии сатурналии»[189]. «Во время земледельческих праздников в Парганаите в горах Раджмахал холостые парни и незамужние девушки предаются беспорядочным половым сношениям[190]. В период весенних празднеств у бхуйев в Ориссе совокупляющиеся пары не обращают никакого внимания на отношения родства, равно как и на брачные отношения»[191]. Подобным же образом поступают и коты в горах Нилгири[192]. Женщины-ассамки во время празднеств весны могут иметь сношения со всеми, с кем им заблагорассудится, «не вызывая нареканий и не портя этим своей репутации»[193]. Такие же празднества происходят в Кхондистане, в северной Бирме и у диких племен, населяющих Манипур[194]. Мы рассмотрели уже вполне достаточное количество примеров. Однако, чтобы еще рельефнее показать связь, существовавшую, по представлениям первобытных племен, между половым актом и земледелием, приведем еще интересные филологические данные из работ Багчи[195].

«Санскритское слово *лангалам* означает не только плуг, но и фаллос. С другой стороны, его видоизмененная форма, «лангула», применяется, в особенности в сутрах и «Махабхарате», для обозначения фаллоса и хвоста (животного)... Таким образом, существует тесная связь между тремя значениями слова — «фаллос», «плуг» и «хвост». Существует явная аналогия между актом совокупления и процессом вспашки земли плугом с целью сева. Проблема еще более осложняется, если учесть, что «существует слово «линга», весьма сходное с двумя предшествующими и имеющее значение «фаллос». Багчи считает, что эти слова имеют австрало-азиатское происхождение. Он приводит далее следующие факты в подтверждение своей точки зрения.

«Кроме того, у санталов имеется односложное слово «ла», обозначающее «копать, рыть яму». Производные от него, такие, как «лангалам» и т. д., означают не что иное, как проникнове-

[188] Mills, RN, 83n.
[189] F, XXV, 83 и далее.
[190] IGI, XXII, 68.
[191] CR, CIII, 188.
[192] M, III, 198.
[193] Butler, TAPA, 226.
[194] M, III, 198—199.
[195] Bagchi, PAPDI, 10.

ние плуга в мать-землю. Поэтому буквальным смыслом названий фаллоса и плуга в рассматриваемых (австрало-азиатских) языках является «вводимый внутрь член»[196]. Подтверждением этой гипотезы служит форма орудий, применяемых австрало-азиатскими народностями для обработки почвы.

«Некоторые австрало-азиатские племена до сих пор употребляют при вспашке вместо плуга заостренную палку для того, чтобы выкапывать в земле ямки, в которые они помещают семена... Здесь аналогия между фаллосом и орудием сельскохозяйственного производства выступает в самом неприкрытом виде... Этой палке в Меланезии и Полинезии зачастую придается форма фаллоса. В ряде полинезийских языков для обозначения фаллоса и орудия вспашки земли употребляется одно и то же слово. Возможно, что индийские аборигены пользовались некогда для обработки полей такими же заостренными палками, и их названием стали изобретенные впоследствии плуги»[197].

Остается еще неизвестным, доказывает ли все вышеприведенное влияние австрало-азиатских языков на санскрит. Но в любом случае эти лингвистические данные представляют для нас большой интерес. Очевидно, что за подобными фактами скрывается нечто большее, чем простое уподобление путем случайного сравнения. А именно представления о севе и вспашке переплетались с представлениями о половых сношениях до такой степени, что эти процессы считались в существенных чертах совершенно сходными. Важно отметить, что в приведенных нами примерах основное значение приписывается той роли, которую играет в половом акте мужчина, благодаря аналогии фаллоса с плугом. Существуют и другие причины этого. Санскрит, вне зависимости от того влияния, которое на него оказывали языки индийских аборигенов, во всяком случае, служил средством выражения и воплощения ведических традиций. Это были традиции преимущественно пастушеских племен, в которых господствовал патриархат. И все же особую важность имеет тот факт, что в редких случаях, когда в ведической литературе упоминается о земледелии, оно рассматривается как процесс, по существу своему глубоко сходный с половым актом. Сев уподоблялся оплодотворению семенем женского лона.

«Тайттирия санхита»[198] рекомендует произносить следующее заклинание для достижения успеха в земледелии:

«Впрягайте же скот в плуги, натяните покрепче упряжь, сейте здесь зерна в лоно, что готово их принять. Да услышит земля наши песни, да вознаградит певцов урожаем, да склонятся низко колосья под нашими серпами!»

[196] Bagchi, PAPDI, 13.
[197] Там же, 14.
[198] IV, 2, 5, 5, Tr. Keith, 315.

Подобные же мысли встречаются и в других санхитах. Ведические поэты, таким образом, рассматривали земледельческое производство как находящееся в тесной связи с человеческим воспроизводством. Возможно, наиболее интересным образом это проявляется в «Ваджасанея санхите»[199]. Современные исследователи вед чувствуют себя несколько неловко при рассмотрении соответствующего отрывка, взятого оттуда. Он кажется отталкивающе непристойным и противоречащим нашим принципам морали и приличия. В нем имеются диалоги, происходившие между ведическими жрецами Адхварью, Удгата, Брахма и женщинами — Кумари, Вавата, Махиши. В этих диалогах разбираются довольно непристойные подробности полового акта. Но что интересно для нас, так это непрестанно повторяющийся здесь рефрен, явно земледельческого происхождения: «*шите вате рунаннива*». Согласно пояснениям комментаторов, он означает: «...как крестьянин, просушивающий семена риса, выставляет их на свежий воздух и этим ускоряет их рост». Я приведу здесь в вольном переводе часть упомянутого отрывка вместе с наилучшим из известных комментариев на него.

«Подыми ее вверх так, как подымаешь ношу в гору;. затем дай расшириться тому, что находится в нижней части ее тела. Как (зерна) просушиваются холодным ветром.

Комментарий Уваты: «Удгата совокупляется с Ваватой. Он говорит: «Подыми эту женщину. Подыми Вавату вверх. Как? Как подымают ношу, обхватив ее посередине. Таким образом подняв ее, удерживай в этом положении. Подыми Вавату так, чтобы ее половые органы могли расшириться. И держи ее. Как крестьянин, просушивающий семена, выставляет их на свежий воздух и этим ускоряет их рост».

«Подыми его вверх так, как подымаешь ношу в гору. Затем дай вступить в действие нижней части его тела. Как зерно сушится холодным ветром». Комментарий Уваты: «В ответ Вавата говорит Удгате: «С тобою также можно поступать подобным образом. Здесь женщина играет роль мужчины. Она подымает его, как ношу. Затем предоставляет возможность действовать нижней части его тела, при помощи которой он выполняет половой акт. Затем прижимает его к себе. Как крестьянин, просушивающий семена, выставляет их на свежий воздух и этим ускоряет посев».

И так далее. Подобными же «непристойностями» обмениваются со своими собеседницами и другие ведические жрецы. Судя по контексту, этому отрывку явно придавалось большое ритуальное значение. Он составлял часть «ашвамедхи». Половой акт рассматривался здесь как средство, способствующее росту плодородия почвы».

[199] XXIII, 22 и далее.

«Такая «царица» обязательно должна была зачать, чтобы и земля могла давать плоды», — пишет Томсон об участнице этого обряда [200].

Следует отметить, что неприличные выражения, применявшиеся при этом, имели вполне определенную цель.

«Считалось, что стимулировать действия божественной воспроизводительной силы, от которой зависят плодородие земли и плодовитость человека и животных, можно не только путем совершения полового акта, но и при помощи чувственных и похотливых речей» [201].

Именно поэтому неприличные жесты и выражения составляют столь характерную черту первобытных земледельческих обрядов.

Мы можем теперь снова вернуться к вопросу о вамачаре вед, о которой уже говорилось в главе I. Нетрудно найти объяснение наличию столь своеобразных идей в ведической литературе. Предки ведических племен жили некогда, подобно предкам всех народов мира, в первобытном обществе и считали половые сношения средством стимулирования естественного плодородия вообще и плодовитости скота в частности. Это древнее верование дошло до авторов брахман и упанишад, которые попытались дать ему свое истолкование. Из того же самого источника исходят и тантристские представления о магическом значении полового акта. Следует отметить несколько моментов, отличающих ведическую вамачару от камасадханы тантр.

Во-первых, половой акт призван, согласно мнениям, высказываемым в ведической литературе, как правило, стимулировать не плодородие почвы, а плодовитость скота.

Во-вторых, поскольку эта литература создавалась в условиях патриархального общества, она отражает господствующее положение мужчины, проявляющееся в отношениях между полами. Так, в «Брихадараньяка упанишаде» [202] пишется: «Если она не захочет исполнить его желание, ему следует задобрить ее. Если же и это не сломает сопротивления, пусть он ударит ее палкой или рукою и силой овладеет ею». Мы приведем здесь еще одно интересное свидетельство этого мужского превосходства. Патриархат и матриархат по традиции обозначаются в Индии терминами «биджа прадханья» и «кшетра прадханья» [203]. Эта терминология явно связана с кругом представлений о взаимозависимости земледелия и половой жизни, с которыми мы уже познакомились. Прадханья означает превосходство. Слова же «биджа» и «кшетра» имеют два

[200] Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, ч. I, стр. 157.
[201] M, III, 204.
[202] VI, 4, 7.
[203] Sen, BC (B), 11.

значения. Обычно они значат «зерно» и «поле», и этот их смысл восходит к ведическим временам[204]. Но «кшетра» означает также «плодоносное лоно женщины» и довольно часто употребляется в этом значении в ортодоксальной литературе[205]. С точки зрения биджа прадханья человеческое дитя есть прежде всего продукт мужского семени, как пшеничный колос есть продукт зерна пшеницы. Это представление связано с господствующим положением мужчины в патриархальном обществе. С точки же зрения кшетра прадханья ребенок — прежде всего порождение женского лона, как пшеничный колос — порождение поля. Здесь мы сталкиваемся с идеей, соответствующей привилегированному положению женщин при матриархате. Пережитки земледельческой магии в ведической литературе представляют собой вамачару, связанную с идеями о мужском превосходстве, ибо они основаны на бижда прадханье. Мы уже видели, что причины этого превосходства следует искать в господстве скотоводческого уклада.

Третья особенность ведической вамачары состояла в том, что она представляла собою совокупность разрозненных верований и обрядов, являвшихся всего лишь отзвуками отжившей старины, и не могла получить ни того выдающегося значения, ни той тщательной разработки, как камасадхана тантр. Ведь тантризм был порожден земледельческим обществом на раннем этапе его развития, когда интенсивность первобытной магии дошла до такой высокой степени, какой она уже никогда более не достигала.

Впоследствии мы сможем еще раз убедиться в том огромном значении, которое тантризм придавал половым сношениям, при рассмотрении его космогонической теории и так называемой деха-вады. Предварительно, однако, будет небесполезно подвергнуть критике некоторые ошибочные представления о тантризме как таковом.

8. Древность и значение тантр. Тантрические секты

Что означает слово «тантра»? Когда возник тантризм? И каково действительное значение различий, существующих между отдельными сектами тантристов?

Некоторые индийские ученые[206] в наши дни весьма пространно обсуждали различные значения слова «тантра». К несчастью, однако, они упускали из виду наиболее простое и понятное значение этого слова из-за предрассудков, распространяемых относительно тантризма, который, по их мнению,

[204] Monier-Williams, SED, 732.
[205] Там же, 332.
[206] Dasgupta, PE, 151 и далее.

представляет собою мистическое учение, дополняемое тщательно разработанным курсом духовных упражнений. Разгадка того, что́ означает данное слово, не может быть найдена, если мы будем следовать этому пути.

Оно происходит от корня «тан», к которому прибавлен суффикс «тран». «Тан» означает «расширяться, распространяться». Но о каком расширении или распространении идет здесь речь? Прежде всего о расширении семьи, об увеличении числа детей. Иными словами, имеется в виду процесс человеческого воспроизводства. Моньер-Вильямс [207] показал, что в «Хариванше» и «Бхагавата пуране» «тан» означало «размножаться». Подтверждением нашей точки зрения служит также и то, что производные от рассматриваемого корня — «сантана» и «танайя» — означают «дети». Кроме того, как отметил Моньер-Вильямс, образованное от него же слово «танту» в «Катьяяна шраута сутре», «Апастамба дхарма сутре» и «Тайттирия упанишаде» употребляется в смысле «человек, постоянно увеличивающий свое семейство», а в «Айтарея брахмане» — в смысле «линия потомков». Наконец, выражение «танту картри» означает «доставляющий семье потомство». Нередко и само слово «тантра» означает «продление рода». В «Махабхарате», например, выражение «кулася тантра» применяется для обозначения «главного действия по поддержанию семьи, или порождению потомства» [208]. Нет необходимости удлинять список подобных примеров. Основным значением корня «тан», как мы уже показали, является «размножаться». Поэтому и производное от него слово «тантра» означает «размножение». Именно здесь в действительности и находится центр тяжести тантрического учения.

Рассмотрим теперь вопрос о времени возникновения тантризма. Время возникновения тантризма пытались определить путем анализа соответствующих письменных источников [209]. Но таким образом можно установить в лучшем случае возраст того или иного тантрического текста, а отнюдь не самого учения тантризма. Последнее значительно старше соответствующих письменных источников, которые нередко фиксировались в сравнительно недавнем прошлом. Приведем только два наиболее ярких примера. Создание знаменитой «Маханирвана тантры» обычно приписывается духовному наставнику Рам Мохан Рою (1772—1883) [210]. В другом тантрическом тексте, под названием «Меру тантра», содержатся такие слова, как ландраджа (житель Лондона) и ингреджа (англичанин), что свидетельствует о появлении ее отнюдь не в древние времена [211]. Некоторые другие

[207] SED, 435.
[208] SED, 436.
[209] IHQ, IX, 1.
[210] VK (B), VII, 508.
[211] Там же, BUS (B), I, 10п.

тантры относятся примерно к VI—VII вв. н. э. Многие весьма компетентные исследователи тантризма также пришли к выводу о том, что это учение старше своих записанных текстов, вследствие чего анализ последних недостаточен для определения его возраста. Процитируем одного из этих исследователей.

«Дату этих работ, однако, невозможно определить более или менее точно. Доступные нам источники — это, по-видимому, лишь сильно искаженный многочисленными интерполяциями и изменениями первоначального смысла вариант древних текстов, скрытых от нашего взора. В их нынешней форме они считаются обычно записанными в VI или VII в. н. э., но это могло случиться и значительно позднее. Тантрические обычаи и верования существовали и были широко распространены гораздо ранее: по существу, они имеют своим источником тип мышления, присущий первобытным племенам и весьма медленно изменяющийся на протяжении многих столетий»[212].

Один из наиболее выдающихся исследователей тантризма, Бандопадхьяя[213], отмечает, что, по мнению ряда археологов, он столь же древен, как и учение вед. Археологи считают, что примерно в одно время с белокожими ариями, создавшими веды, в Индию проникла также и другая арийская раса, имеющая сравнительно более темный цвет кожи. Предполагается, что они начали свое движение из района, расположенного где-то в древней Персии, прошли оттуда к месторасположению современного Кабула, а затем пересекли Такла Макан и вступили в Индию через Кашмир. Часть их, перейдя через Кандхару, достигла Махараштры, в то время как другая, преодолев трудные горные перевалы, добралась до Бенгала. Именно эти племена, по мнению археологов, и занесли в Индию учение тантризма.

Такое объяснение представляется весьма заманчивым. К несчастью, однако, лежащая в основе его гипотеза не получила достаточного подтверждения в исторических исследованиях последнего времени. Сказанное не означает, впрочем, что вопрос о миграционном происхождении индийского тантризма лишен всякого смысла. Его уже ставил Багчи, а затем и Нидхэм. Мы еще вернемся к обсуждению данного вопроса. Сейчас важно лишь отметить, что тантризм — весьма древнее учение, даже более древнее, чем предполагал Бандопадхьяя на основании мнений современных ему археологов. При раскопках в долине Инда были найдены материальные свидетельства существования его в старейших центрах мировой культуры. Так полагал уже Маршалл[214], и его мнение было подтверждено недавними работами Прана Натха[215] и некоторых других авторов.

[212] ERQ, XII, 192.
[213] Bandopadhjaya, R (B), II, 259—260.
[214] MIE, I, 57 и далее.
[215] IHQ, VII, 1—51.

«Фактически существуют довольно веские причины для того, чтобы считать, что искусство и иероглифическая система древних цивилизаций долины Инда были в значительной мере проникнуты тантрическими идеями»[216]. Собственно говоря, тут нет ничего таинственного. Эти цивилизации, достигшие расцвета в результате успехов земледелия, естественно, не могли быть свободными от остатков верований и обрядов, связанных с низшими стадиями развития сельскохозяйственного производства. И если следы влияния тантризма видны уже здесь, то он должен существовать в Индии не менее пяти тысячелетий.

Учитывая, однако, неравномерность экономического развития страны, мы не можем исходить исключительно из хронологических соображений при определении возраста тантрического учения. У некоторых весьма отсталых индийских племен до сих пор существуют верования и обряды, с которыми мы встречаемся, хотя и в весьма усложненном и завуалированном виде, в тантрах. Иначе говоря, образ жизни этих людей таков же, как и у предшественников великих цивилизаций Инда, возникших пять тысяч лет назад, и именно в нем следует искать истоки тантризма. Последний, следовательно, есть порождение не только древнего, но и нового, даже новейшего времени. Однако проблема сохранения пережитков тантризма не исчерпывается вышесказанным. Дело не только в том, что у отсталых индийских племен до сих пор сохраняются соответствующие верования и обряды, но и в том, что вся культура Индии проникнута влиянием этого учения. «Фактически, — пишет Авалон, — обряды как эзотерического, так и экзотерического индуизма большей частью носят тантрический характер»[217]. По словам Кавираджа:

«Культ шакти (то есть тантризм) оказал весьма глубокое влияние на весь ход развития индийской мысли. Если мы попытаемся сделать обзор распространения различных религий на территории Индии, то увидим разбросанные почти повсеместно центры шакти садханы (то есть тантрической обрядовой практики). Последняя распространилась столь широко в древности и продолжает существовать в нетронутом виде до наших дней»[218].

Итак, проблема сохранения тантризма и существования его в той форме, которую он имеет в настоящее время, не может быть решена путем простого указания на происхождение соответствующих верований и обрядов из несовершенных представлений, соответствовавших несовершенной практике первобытного земледелия. Следует считать, что по крайней мере некоторая часть материальных условий, послуживших предпо-

[216] Kosombi, ISIH, 54
[217] PT, I.
[218] HPEW, I, 402.

сылкой возникновения этого учения, сохранилась в том или ином виде в общественной жизни Индии в более поздние времена и явилась фундаментом соответствующих элементов идеологии. Возможно, что ключом к объяснению особенностей развития индийской культуры может послужить выдвинутая в главе III данной книги гипотеза частичной детрибализации.

9. Тантрические секты

По словам Багчи:

«Тантризм все еще остается для нас загадкой. В этой области проведено слишком мало исследований и чувствуется недостаток серьезных попыток объяснения данного учения. Однако нельзя отрицать того, что о нем существует довольно обширная литература, состоящая в основном из рукописей» [219].

Это совершенно справедливо. Тантризм при всей обширности соответствующей литературы действительно все еще остается загадкой для наших ученых. Причины такого положения вещей сложны, а иногда они даже носят весьма неожиданный характер. На некоторых из них мы вкратце остановимся здесь. Прежде всего, как это ни парадоксально, само обилие книг и рукописей о тантризме препятствует его правильному пониманию. В многочисленных трактатах о нем содержится заманчивое, но лживое обещание раскрыть его подлинную сущность. Даже лучшие умы нередко вводились этим в заблуждение.

Сказанное не означает, конечно, что в подобных текстах вовсе не содержится элементов подлинного тантризма. Они есть. Но, кроме них, там находится множество вещей, не имеющих к последнему никакого отношения. Чуждые и даже враждебные тантризму идеи постоянно вплетались в первоначальную ткань данного учения, причем как масштабы, так и разносторонность этого процесса делают весьма трудным обнаружение скрытой таким образом истины.

Добавочным источником трудностей является также и то, что для современных исследователей мысли, содержащиеся в подобных наслоениях, близки и знакомы, соответствуя их собственным предрассудкам. Поэтому они весьма склонны считать достаточным объяснением тантризма то, которое можно получить, оставаясь в пределах имеющихся трактатов о нем. С другой стороны, все действительно древнее в исследуемых ими текстах кажется им отвратительным, и они стараются или отодвинуть его на задний план, или окрыто осудить.

Приведем здесь несколько примеров объяснения учения тантр в свете позднейших наслоений. В ряде трактатов о тан-

[219] ST, I, 45.

тризме делаются попытки включить его в ассимилированном виде в состав философии буддизма, а точнее говоря, махаяны. Подобные тексты, естественно, изобилуют буддистской терминологией, что сбило с правильного пути многих современных исследователей. Они стали объяснять тантризм как некий побочный продукт махаяны, как ее подвергшуюся деградации форму. Эту точку зрения защищал не кто иной, как Х. П. Шастри, причем она приобрела значительный авторитет в академических кругах[220]. Однако как верования, так и обряды, описываемые в данных текстах, весьма далеки от идеалистической философии буддизма и его аскетической практики. В них содержатся весьма ощутимые элементы магии, а основные воззрения находят выражение в образах сексуальной фантастики. Центральной темой является здесь соединение мужчины с женщиной, хотя и выражаемое посредством буддистских терминов: шуньята и каруна, праджня и упая, ваджра и падма. Шуньята, праджня и ваджра означают мужчину, а каруна, упая и падма — женщину. Их соединение есть не что иное, как совокупление. Ритуал, описываемый в данных текстах, также явно связан с половыми сношениями. Мы приведем здесь мнения двух компетентных исследователей, считающих связь между буддизмом и тантризмом, устанавливаемую в так называемых буддистских тантрах, весьма искусственной.

Босе пишет:

«В буддистских тантрах мы сталкиваемся почти с теми же представлениями, что и в индуистских. Кажется, что содержащиеся в последних имена Шивы, Дурги и другие просто переведены на язык буддизма, превратившись в Ваджрасаттву, Ваджрадакини и т. д. Культ Чанди, Тара, Варахи является преобладающим также и в буддистских тантрах. Мы встречаемся в них с божествами, подобными Херуке, по аналогии с обожествленными чудовищами, описываемыми в тантрических откровениях индуистского бога Шивы...

В буддистских тантрах мы встречаем и термины маламантара, матрика, кавача, хридая. Они считаются секретными, и предписывается держать их в тайне от непосвященных...

В источниках, излагающих учение самого Будды (то есть воззрения, присущие буддизму в его первоначальной форме), «пять ма» подвергаются самому строгому осуждению. Последователи же буддистских тантр, как явствует из соответствующих текстов, придерживались именно этой практики. Достаточно сказать, что большим почетом у них пользовалось употребление мяса и вина, столь осуждаемое буддистами... Буддистские тантры, как и индуистские, именуют человека, преуспевшего в выполнении тантрического церемониала, *виранаяка*. В них со-

[220] Sastri, BD (B), 66 и далее.

держится также утверждение, что мир произошел от женщины (*вамодбхава*). Здесь нет также недостатка в таких обрядах, как чакрапуджа, вираяга, бхагапуджа и т. д.» [221]

«Буддистский тантризм, — по мнению Пуссэна, — практически представляет собою не что иное, как буддистский индуизм, то есть индуизм или шиваизм в оболочке буддизма» [222]. Собственно говоря, это — противоречивое понятие, поскольку определение противоречит определяемому... это же подтверждается и следующими фактами, приводимыми тем же автором, о двух направлениях буддистского тантризма.

«...оба течения тантрической мысли сходятся в том, что все существа представляют собою уникальные в своем роде *ваджрасаттвы;* они признают также, что ваджра внутренне присуща каждому из них и может быть пробуждена и активизирована с помощью соответствующих обрядов и духовных упражнений. Они расходятся лишь в истолковании природы данной силы, причем «школа левой руки» объясняет ее в соответствии с шайвизмом, а «школа правой руки» — с традицией веданты и йоги... В тантрах шиваистского толка буддизм приспосабливается к шиваистским и шактистским представлениям. При этом сохраняются три традиционных тела Будды, но в качестве его подлинной природы, как ваджрасаттвы, выступает четвертое — «плоть блаженства» (*ананда, сукхамая, махасукхакая*), плоть *ваджры;* и именно в нем непреходящий *татхагата* или *бхагаван* содержит в вечных объятиях свою шакти, именуемую Тара или Бхагавати. Из подобных эротических представлений о природе божественной сущности следует, что подвижник должен выполнять обряд совокупления с женщиной (*йогини, мудра*), являющейся воплощением бхагавати и в некотором роде даже самой великой Бхагавати, ибо *«буддхатвам йогадйони самаширитам»*, то есть «истинная сущность Будды содержится в женских половых органах». Эта истина была якобы открыта Шакьямуни, ставшим, согласно «Чандамахарошаме», «Буддой благодаря употреблению тантрического ритуала». Наиболее бросающейся в глаза особенностью всей этой литературы является так называемая *стрипуджа* (или почитание женщины), в которую входят отвратительные обряды, столь же неприличные, сколь и преступные, вплоть до кровосмешения, причем все это рассматривается как «подлинно героическое поведение» *(духкарачарья) бодхисаттвы* и осуществление им наивысших добродетелей. Мифология и мистика шактизма и буддизма смешиваются друг с другом: так, утверждается, что в семени мужчины содержится пять Будд и т. д. ...» Подобные идеи, несмотря на их буддистскую оболочку, далеки от буддизма. А значит, чтобы понять подлинную

[221] VK (B), VII, 547. (Перевод вольный.)
[222] ERE, XII, 193. Следующая цитата взята оттуда же.

сущность учения тантр, надо отличать первоначальное зерно от позднейших наслоений. Вместо этого индийские ученые рассматривают его как упадочную форму буддизма.

Шастри[223] ставит вопрос о причинах столь низкого падения благородных идей махаяны и дает весьма примечательный ответ. По его мнению, это явилось результатом слишком широкого распространения буддизма. Став достоянием масс, последний впитал в себя все существовавшие в то время предрассудки и суеверия. Из благородной религии лишенных эгоистических побуждений аскетов он превратился в вероисповедание вульгарного простонародья.

Но если это верно, то отсюда следует, что среди масс были уже распространены в то время различные обряды и верования, которые так называемый буддистский тантризм искусственно объединил с идеями буддизма. Следовательно, истинный смысл тантр следует искать в идущих от простонародья элементах получившегося в результате такого объединения синкретического целого. Иначе говоря, мы должны взять в качестве исходного пункта нашего исследования отнюдь не буддизм, а верования и обряды масс, то есть низших каст страны. Шастри, однако, не делает этого вывода, вытекающего из его же посылок.

И именно здесь мы сталкиваемся еще с одной причиной непонимания тантризма современными индийскими учеными. Дело в том, что в своей первоначальной форме он тесно связан с религиозной практикой каст и профессий, в течение многих столетий подвергавшихся всеобщему презрению. И даже в наши дни исследователи все еще не могут избавиться от данной традиции. «Мы должны осознать наши предубеждения, чтобы освободиться от них»[224]. К сожалению, эта задача нередко игнорируется. В результате при исследовании тантризма не учитывается та его первоначальная форма, в которой он существует в качестве преобладающего направления в системе верований и обрядов отсталых племен и низших каст.

Иное дело — письменные изложения учения тантр. Поскольку их авторами были по большей части представители высших каст, то мы имеем в них дело с мировоззрением господствующих слоев общества, в рамки которого пытаются втиснуть тантрические верования. Нет ничего более естественного, чем то, что и современные авторы тяготеют к тем же самым рамкам. Это нагляднее всего проявляется в их истолковании так называемых индуистских тантр.

Последние носят явственный отпечаток религии индуизма, точно так же, как упоминавшаяся уже нами группа тантриче

[223] Sastri, BD (B), 85—87.
[224] Thomson, AA2.

ских текстов носит отпечаток буддизма. Мы сталкиваемся в них не только с обширным пантеоном богов и богинь пуран, но и с бхакти (преданностью), пуджей (поклонением), мокшей (освобождением) и т. д. Подобно махаянистской философии в так называемых буддистских тантрах, эти спиритуалистические идеи индуизма являются явно чуждыми первоначальному учению тантризма. В индуистских тантрических текстах под слоем идей позднейшего образования обнаруживается представление о космическом объединении мужского и женского основоначал. В них придается также большое значение совокуплению, производимому с ритуальными целями. И эти центральные представления всех тантр имеют слишком древнее происхождение, чтобы можно было согласовать их с идеалами бхакти, пуджи и мокши, несмотря на изобретательность и хитроумие стремившихся осуществить данный синтез авторов.

Приведем несколько примеров таких попыток. Подобно тому как в буддистских тантрах тантрическое ритуальное совокупление истолковывается в качестве союза праджни и упайи, в индуистских оно представляется объединением Шивы и Шакти, или Хара и Гаури. У сахаджа вайшнавов тот же церемониал символизирует соединение Кришны и Радхи, Рата и Рати [225]. Более сложный характер имеют толкования другого типа источников, в которых при наличии явного влияния буддистских и индуистских идей преобладающую роль играют, однако, представления алхимии. Ритуальное совокупление выступает в них как химическое соединение слюды и ртути.

«Тем, кто, не оставляя своих прежних тел, достиг новых при помощи Хара и Гаури (слюды и ртути), следует воздавать почести как алхимикам *(расасиддхи)*. Все мантры находятся в их распоряжении. Поэтому аскеты, надеющиеся достичь в этой жизни освобождения, должны прежде произвести себе новое, достойное славы тело. И поскольку ртуть проистекает из творческого союза Хара и Гаури, а слюда производится Гаури, оба вещества отождествляются с этой парой в следующем стихе:

«Слюда — твое семя, мое же — ртуть;
а соединение обоих, о богиня,
уничтожает нищету и смерть» [226].

Понятие «освобождение» употребляется здесь в чисто физическом смысле. Как говорится в другом месте того же текста, «приобретшие тело из ртути и, таким образом, пришедшие к самоотождествлению освобождаются при жизни» [227]. Не сталкиваемся ли мы здесь с попыткой введения в идеалистическое мировоззрение грубо материалистических представлений? Вскоре

[225] Dasgupta, ORC, 134.
[226] Ray, HHC, XXIII.
[227] Там же, XIII.

мы будем иметь случай обратиться к рассмотрению этого аспекта тантризма. Отметим лишь, что, во всяком случае, спиритуалистическая терминология, довольно бессистемно и путано употребляемая в различных школах тантризма, по существу служит повсюду для выражения одной и той же основной идеи — ритуального полового акта. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что данная идея принадлежит к внутренней сущности тантрических верований, средства же ее выражения носят внешний по отношению к ней характер. Это фактически признается в ряде работ компетентных исследователей тантр.

«Тантризм не является порождением буддизма или индуизма: это было, по-видимому, распространенное религиозное течение, первоначально совершенно независимое от каких-либо сложных метафизических конструкций и теряющееся где-то за пределами известной нам до сих пор религиозной истории Индии»[228]. И далее:

«Наряду с общеизвестными обрядами религии и умозрительными построениями теологии в Индии с незапамятных времен существовала система эзотерических упражнений йоги, которую можно назвать своеобразной подпочвой многих позднее развившихся религиозных течений. Эта практика, одухотворенная теологическими спекуляциями шиваистов и шактистов, буддистов и последователей бенгальского направления вишнуизма, породила соответственно шиваистский, шактистский и буддистский варианты тантризма, а также легла в основу того содержащегося в глубочайшей тайне культа Вишну, поклонники которого известны как *сахаджа вайшнавы*»[229]. Если дело обстоит таким образом, то следует, очевидно, обратиться к изучению указанной системы эзотерических упражнений йоги, чтобы понять подлинный смысл первоначального учения тантр. Фактически мы именно так и поступали до сих пор, в результате чего и пришли к выводу, что истоки тантризма лежат не в буддизме и не в индуизме, а в некоторых особенностях земледелия на ранних стадиях его развития. Нетрудно убедиться в связи первоначальной йогической практики с земледельческими обрядами. Только исходя из наличия ее, можно объяснить тот факт, что эзотерические упражнения йоги, о которых пишет Дасгупта, больше всего распространены среди отсталой части крестьянства. Знанием этого факта мы обязаны обстоятельным работам Шастри и Сена. Как отмечает Сен, «в Бенгале существуют сотни йогических сект, проводящих свою работу под покровом безмолвия»[230]. И хотя названия последних весьма разнообразны,

[228] Dasgupta, ORC, 27.
[229] Там же, XXXIV.
[230] САНА, 351.

все они, по мнению цитируемого нами автора, являются разновидностями сахаджистов. В основе культов, выполняемых ими, лежит нечто общее. К сожалению, искусственная примесь элементов буддизма в учениях и практике этих сект ввела в заблуждение даже такого проницательного ученого, как Сен.

«Сахаджисты ни в коем случае не признаются в том, что они являются буддистами. Они не имеют также обыкновения ссылаться на какие-либо буддистские тексты, что могло бы облегчить задачу обнаружения подлинного источника их учения. Однако, как в выполняемых ими обрядах, так и в воззрениях, которых они придерживаются, видны неизгладимые следы буддизма... Современные сахаджисты не представляют себе, до какой степени принципы буддизма являются основами их религиозной деятельности. Этот факт был затемнен и скрыт их предшественниками, признавшими себя вишнуитами, при одновременном сохранении буддистских традиций в церемониале; так что задачей историка является отделение зерна от шелухи и показ подлинных элементов буддизма в теории и практике сахаджа вайшнавов»[231]. И в самом деле, историк должен сделать это. Но вопрос заключается в том, что является зерном, а что шелухой.

10. Тантризм и касты

Мы уже говорили, что одним из препятствий на пути к правильному пониманию учения тантр явилась его связь с низшими кастами и профессиями, проявляющаяся ярче всего в тех его формах, которые более или менее свободны от чуждых влияний. Фактов, подтверждающих данное положение, немало.

Так, например, в тантрах большое значение придается мифическим существам, именуемым Чандали, Домби, Раджаки, Шавари и т. д.[232] Но все это не только женские имена, но и названия низших каст, выполняющих работу, по традиции считающуюся достойной презрения. Так называемые «Кубджика тантры», «как утверждают, возникли среди гончаров, принадлежащих к одной из низших каст Индии, и именно поэтому они считаются принадлежащими к кулаликамная»[233]. В них содержится предписание, согласно которому тантрические обряды должны выполняться в доме гончара. Один из основателей культа Натха, являющегося разновидностью тантризма, по преданию, носил имя Горакша, то есть пастух. Согласно другой легенде, содержащейся в одном из произведений древней бенгальской поэзии, называющемся «Майнаматир ган»[234]

[231] САНА, 337—338.
[232] Dasgupta, ORC, Pt. 1.
[233] Bogchi, TS, 45.
[234] Sen, TS, I, 98.

(«Песнь Майнамати»), некая «царица» была посвящена в таинства этого культа Хади, членом весьма презираемой касты. Вообще жреческие функции при совершении тантрических обрядов нередко возлагались на подобных изгоев. Будучи, таким образом, идеологией низших каст, тантризм, естественно, отрицательно относился к практике кастовой дискриминации. По словам Авалона, «мы встречаемся в тантрах с защитой того благородного принципа, что как содержащееся в них учение, так и соответствующие обряды предназначены для всех, без различия расы, касты и пола. Это означает большой шаг вперед по сравнению с ограничениями допуска к проведению религиозного ритуала, о которых говорится в тех самых ведах, которые столь часто сравниваются английскими авторами с тантрами для вящего посрамления последних. Здесь не действуют ведические запреты, касающиеся женщин и шудр»[235]. Это же обстоятельство отмечает и Сен, говоря о бенгальских сахаджистах.

«Правящие классы нашей страны придерживаются ортодоксального индуизма, но они (то есть сахаджисты, которые, по мнению автора, включают в свой состав большей частью членов низших каст) далеки от его канонов... Деятельность, развертываемая ими во имя обращения в свою веру как можно большего числа людей, достойна всяческого удивления... Среди новообращенных встречаются представители самых различных религий: мусульмане, христиане, индуисты... Сахаджисты совершенно свободны от кастовых предрассудков... Они не придают никакого значения ни иерархии каст, ни ортодоксальным воззрениям на общество»[236].

«Секты, как правило, находятся в оппозиции к кастовой системе. Подавляющее большинство из них не руководствуется никакими предрассудками при совместных трапезах, относительно которых существуют столь строгие церемониальные предписания, выполняемые всеми ортодоксальными индуистами»[237].

Безразличие по отношению к кастовой системе нередко переходит в тантрах в прямое восстание против нее. Тантристы считают, что все люди, как мужчины, так и женщины, по природе своей равны, и отрицают необходимость традиционных ограничений свободы браков между представителями различных каст. Как пишет Анандагири в своей «Шанкара виджая», приверженцы культа Уччхишта Ганапати придерживались ритуальной практики вамачары. И вот что провозглашалось ими.

«Как бы то ни было, наша религия предписывает следовать двум основным вероучениям (дхарма). Одно из них состоит

[235] PT, XVII.
[236] САНА, 339—340.
[237] Там же, 352.

в том, что ко всем мужчинам, принадлежащим к различным кастам, следует относиться как к членам одной касты. Другое — в том, что со всеми женщинами, входящими в состав различных каст, следует обращаться подобным же образом. Нет никакого греха в соединении и разъединении всех этих мужчин и женщин. Нет такого правила, которое гласит: «Такой-то мужчина — муж такой-то женщины» ... все касты не что иное, как одна каста, а правила, регулирующие браки, — пустая выдумка» [238].

Это поразительное заявление. Но именно на таких позициях стоит подлинный тантризм. По словам Дасгупты, «формальные правила и предписания индийской религии подверглись самой суровой критике со стороны сахаджистов. Наибольшей глубиной и беспощадностью отличались критические выпады по его адресу, сделанные Сараха Падом в «Дехакоше». Прежде всего, он восстает против ортодоксального разделения общества на четыре варны по цвету кожи (чатурварна) и помещения брахманов на вершине созданной таким образом иерархической лестницы. Сараха считает, что верховенство брахманов не может быть признано законным, ибо утверждение об их происхождении из уст Брахмы есть всего лишь миф, изобретенный хитроумными людьми; если же, как утверждают, человек становится брахманом в результате посвящения (санскара), то в таком случае им может стать и представитель любой низшей касты... Когда брахманы, принеся воды, земли и травы куша в свой дом, разжигают в нем жертвенный огонь и повторяют священные мантры, совершаемые ими возлияния масла напрасны, так как ведут лишь к порче их глаз от возникающего при этом дыма. Они носят на себе священный шнур, состоящий порою из одной, порою из трех нитей, но он не имеет никакой ценности для тех, кто не видит истинной сущности.

Весь мир окутан иллюзией, и никто не знает наивысшей истины, в свете которой вера и безверие становятся одним и тем же. Последователи Ишвары, посыпая тело пеплом, нося на голове спутанные волосы, усаживаясь для поклонения богу в доме, в углах которого зажжены церемониальные огни и звонят священные колокольчики, принимая йогические позы (асаны) с сосредоточенными на одном пункте глазами, нашептывают свое учение в уши (доверчивых людей) и обманывают их. Вдовы, мунди (женщины, дающие обет поститься в течение месяца) и другие люди, принимающие различные обеты, поступают так под влиянием исповедников этой религии, которые руководствуются лишь ненасытным стремлением к деньгам (дакшина)» [239].

[238] Ch., XVII.
[239] ORC, 62—63.

Данное место взято не из выступления современных социалистов против религии. Это всего лишь красноречивый протест одного из сахаджистских поэтов против кастовой системы.

11. Деха-таттва

В главе I данной книги мы уже ссылались на деха-ваду и космогоническую теорию тантризма. Нам остается лишь проанализировать их с точки зрения выяснения связи первоначальной теории тантр с земледельческой магией. Последняя, как мы уже видели, основывается на том принципе, что производительная сила природы, то есть Матери-Земли, может быть стимулирована при помощи воспроизводительных функций человека, путем имитации или магического «заражения», а человеческая плодовитость в свою очередь зависит от естественного плодородия. Вполне понятно поэтому, что в этих древних верованиях совершенно отсутствуют понятия бога, души, освобождения неба, молитвы и жертвоприношения, которые характерны для любой более или менее развитой религии. Теоретической же основой их, если данное выражение здесь вообще уместно, является теория единства природы и человеческого тела, рассматривающая оба эти объекта в качестве двух аспектов одной и той же лежащей в их основе реальности. Отсюда явным образом проистекают два следствия. Во-первых, постигнув тайны своего тела, мы можем тем самым овладеть и тайнами природы. Во-вторых, происхождение вселенной не более таинственно, чем рождение ребенка. Деха-таттва и космогоническая теория тантризма представляют собой не что иное, как пространную и тщательно разработанную формулировку обоих этих следствий. Как и следовало ожидать, изложение деха-таттвы в письменных источниках тантризма затемнено примесью различного рода наносных идей. Однако благодаря исследованиям Бандопадхьяя[240] мы можем в настоящее время выделить основные моменты этого учения из хаотической массы эклектически соединенных друг с другом идей.

«Все, что имеется в человеческом теле, существует также и во вселенной: человеческое тело — это микрокосм, в точности копирующий макрокосм. Таково мнение, содержащееся во всех тантрах. То, что именно оно составляет основу всего их учения, общепризнанно. Эта теория была перенята пуранами и некоторыми другими шастрами...

Таким образом, существуют два аспекта тантрических верований и обрядов. Один из них — внешний, касающийся вселенной.

[240] R(B), II, 284—285. (Перевод вольный.)

Другой — внутренний, относящийся к человеческому телу. Соответственно, успешное достижение целей ритуальной практики тантр проявляется двояким образом: в природе и в теле человека. Успеха можно достичь как путем осуществления дремлющих внутри нас потенций, так и при помощи контроля над внешними силами природы, способствующего пробуждению наших собственных... Согласно учению тантр, поскольку вселенная и человеческое тело устроены по одному и тому же принципу и из одного и того же материала и поскольку содержащиеся в них силы действуют одинаковым образом и являются идентичными, пробуждая дремлющие в нашем теле потенции, мы можем овладеть силами природы и поставить их под контроль. Люди, достигшие успеха на пути йоги *(сиддха)*, считают, что не существует более удивительного средства *(янтра)* для этого, чем человеческое тело. Никто не может создать более совершенного орудия для достижения данной цели. Поэтому можно преуспеть в деле исполнения всех своих желаний без помощи каких-либо других средств, путем одного лишь пробуждения и развития чудесных сил, заложенных в теле. Связь последних с силами природы поистине достойна всяческого удивления. Она осуществляется, познается и ставится под контроль посредством обрядов, входящих в *тантра-садхану*. Основа ее — *деха-таттва*, культ человеческого тела. Именно поэтому последнее составляет предмет, на котором постоянно сосредоточено внимание всех тантр». Если эта теория не выражает собой материализма, в строгом смысле слова, то, во всяком случае, она предшествует ему. Конечно, материалистическое ядро в «Куларнаве» и ряде других тантр того же типа скрыто под идеалистическими наслоениями. Однако в незамысловатых ритуальных гимнах крестьян-сахаджистов оно выступает на первый план во всей своей первоначальной наивности и непосредственности. Вот несколько примеров.

«Важнее всего для человека его тело. Ты сможешь достигнуть мира не раньше, чем узнаешь его тайны» [241].

«Знающий тайны своего тела наиболее мудр из всех», — так пишется во всех священных текстах» [242].

«Тело есть основа всех наук» [243].

«Здесь (внутри тела) протекают Ганга и Ямуна, здесь расположены Ганга-Сагара, Праяга, Каши, солнце и луна. Здесь все священные обители, питхи и упапитхи. Я никогда не видел места, более достойного поклонения и более преисполненного блаженства, чем мое тело» [244]. И так далее. Дасгупта следующим образом резюмирует суть деха-таттвы сахаджистских гимнов.

[241] Bose, PCSCB, 44.
[242] Bose, SS (B) Pref., IX.
[243] Bose, PCSCB, 45.
[244] Dasgupta, ORC, 104.

«Наряду с непримиримым протестом против формальных правил и предписаний ортодоксальной религии характерной особенностью сахаджистской литературы является также то, что она придает большое значение человеческому телу, понимаемому как своего рода микрокосм. Мы уже говорили, что это типично вообще для всех тантр, в которых на первом плане находится практика йоги, но поскольку именно сахаджисты больше всех сосредоточивают свое внимание на ней, то и теория тела как миниатюрной вселенной выражена у них наиболее отчетливо»[245]. В то же время следует отметить, что в тантрических текстах постоянно предпринимаются попытки искусственным образом примирить первоначальные, близкие к материализму воззрения с идеалистическими концепциями или даже целиком растворить их в последних.

«В «Хеваджра тантре» Бодхисаттва спрашивает Бхагавана, зачем понадобилось создание физического мира и человеческого тела, если подлинной сущностью всего является чистая пустота. Последний отвечает, что без тела нельзя было бы прийти к состоянию наивысшего блаженства и в этом состоит его значение»[246]. Или, как говорится в одном из гимнов Чарья: «Некто бестелесный скрывается в теле, знающий его достигает освобождения»[247]. За такими заявлениями скрывается что угодно, только не подлинное учение тантризма. Однако, как ни странно, они ввели в заблуждение даже весьма компетентных исследователей. Так, по мнению Дасгупты, «хотя истинная сущность и заложена в человеческом теле и реализуется в нем, ее не следует, однако, смешивать с чем-либо физическим»[248]. Подобные комментарии ошибочны. Поиски истинной сущности, заложенной в теле, привели тантристов не к какому-то утонченному нематериальному основоначалу, а к вполне материальной нервной системе человека. Выше мы уже характеризовали вкратце их представления об анатомии этой последней. Читатели, которые хотят ознакомиться с ними подробнее, могут обратиться к соответствующим исследованиям Дасгупты[249]. Для нас особый интерес представляет тот вклад, который был сделан тантристами в развитие естественнонаучных знаний в Индии. В некоторых науках, в особенности в анатомии и физиологии человека, он сыграл решающее для того времени значение.

Достаточно сказать, что тантристы смогли установить в глубокой древности связь мозга с сознанием. «По мнению Чараки и Шушруты (совпадающему с точкой зрения Аристотеля), органом, производящим сознание, и седалищем сознания является

[245] Dasgupta, ORC, 103.
[246] Там же, 103—104.
[247] Там же, 105.
[248] Там же, 104.
[249] Там же, 106—107.

сердце; в тантрах же (и у Галена) местонахождение сознания приписывается мозгу или, точнее говоря, церебрально-спинальной системе»[250]. Подобные открытия имели немалое значение для своего времени. Тантристы смогли сделать их только благодаря своей глубокой заинтересованности в устройстве человеческого тела и материалистическому мировоззрению. По той же причине, как мы вскоре убедимся, они оказали решающее влияние на развитие индийской алхимии и химии. В противоположность им последователи ортодоксальных (и в особенности идеалистических) философских школ и направлений не внесли какого-либо существенного вклада в развитие анатомии и физиологии по двум причинам. Во-первых, они были слишком заняты поисками сущности духа, или истинного «я», чтобы обратить свое внимание на изучение тела. Во-вторых, представители высших слоев индийского общества не имели права прикасаться к трупам, ибо это считалось оскверняющим их действием и разрешалось лишь для членов низших каст, таких, как чандала, хади и домы. Возможно, что именно шавасадхана тантризма, то есть обряды, совершаемые над человеческими трупами, несмотря на то отвращение, которое они внушают уму современного человека, помогли последователям тантр углубить свои познания о строении человеческого тела. Кстати сказать, нежелание представителей высших каст прикасаться в трупам и анатомировать их тормозило в Индии развитие науки вплоть до самых недавних времен: так, медицинский колледж в Калькутте вначале никак не мог заполучить должное количество студентов[251]. Рассмотрение теории деха-таттвы тантризма, вполне естественно, приводит нас к его космогонии. По словам Бандопадхьяя[252], последняя внутренне связана с данной теорией и фактически неотделима от нее. Причина этого проста. Если человеческое тело рассматривается в качестве миниатюрного подобия вселенной, то и происхождение последней должно, естественно, иметь сходство с рождением человека. Тут-то и лежит центр тяжести космогонической теории тантризма. По учению тантр, вселенная создана в результате полового влечения *(кама)*; она порождена женщиной *(вамодбхава)* после ее совокупления с мужчиной. Нетрудно видеть здесь влияние основного верования земледельческой магии.

Бандопадхьяя[253] совершенно правильно полагает, что эта космогоническая теория легла в основу скульптурных изображений в храмах Ориссы, носящих крайне непристойный характер: «Среди буддистских тантристов появилась секта, именуемая Камаваджраяна, согласно которой рождение человека имеет

[250] SEPI PSAH, 218—219.
[251] Ghose, PBSI (B), 107.
[252] R (B), 301.
[253] Там же, II, 305—306. (Перевод вольный.)

принципиальное сходство с возникновением вселенной... священные тексты этой школы в такой степени изобилуют непристойностями, что вряд ли могут быть опубликованы. В них утверждается, что причиной порождения как человека, так и вселенной является кама... Цель всей ритуальной практики секты состоит в установлении гармонии между космическим и человеческим сладострастием. Поэтому члены ее постоянно выполняли *камасадхану*... Основополагающий принцип сладострастия нашел свое отражение и в тех изображениях, которыми они покрывали стены своих храмов и монастырей... По моему мнению, храм Джаганнатха (Пури) был сооружен членами данной секты. Они считали его священным местонахождением богини Вималы... Именно в этом храме, именуемом ими «шри-мандира», была якобы достигнута гармония между порождением человека и вселенной. В скульптурных группах, расположенных здесь, каждый мужчина изображает буддистского монаха, принадлежащего к описываемой нами секте, а женщина — *дэвадаси*, последовательницу того же учения. Во всем устройстве храма чувствуется влияние принципов Камаваджраяны». Предположение о том, что скульптурные группы орисских храмов являются воплощением идей тантризма, вполне основательно. Невозможно представить какое-либо другое объяснение. Совершенно верно также и то, что члены создавшей их тантристской секты находились под влиянием некоторых буддистских идей. Но не следует преувеличивать такое влияние, ибо фактически описываемые нами изображения носят отнюдь не свойственный буддизму характер. Чтобы понять их смысл, лучше всего полностью абстрагироваться от второстепенных буддистских наслоений. Сделав это, нетрудно убедиться, что мы имеем в данном случае дело с проявлением основного верования земледельческой магии. Возможно, что заброшенные руины Конарака некогда были свидетелями ее обрядов, достигших в те времена грандиозных масштабов. Но если космогония тантризма, как мы полагаем, была связана с магическими церемониалами, возникшими на ранних стадиях развития сельскохозяйственного производства, то следует ожидать, что сходные с нею идеи должны были существовать и в других цивилизациях древности. И в самом деле, рассматривая соответствующие теории, имевшие широкое распространение в древнем Китае и Месопотамии, Томсон пишет: «Все космогонии этого типа, очевидно, весьма примитивные, могут быть отнесены к «генеалогическим», потому что они основываются на том представлении, что физический мир был создан благодаря процессу полового воспроизводства» [254]. Подобные теории чаще всего имеют хождение среди различных первобытных племен.

[254] Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1959, ч. II, стр. 86.

«Во всех полинезийских мифах о сотворении мира вполне отчетливо проявляется следующая идея, встречающаяся также и в религиях других народов. Бесплодная вначале земля или каменная скала, именуемые «О-те-папа», выступают в качестве женского основоначала, оплодотворяемого и побуждаемого к порождению всего живого плодоносным дождем, выделяемым находящимся над ним мужским основоначалом, по имени «Тангалоа», то есть небо»[255]. Сходство подобных мифов с соответствующими идеями древних индийцев и китайцев вызывает вполне оправданное удивление у современных исследователей. «Примечательно, что возникновение мира приписывается половому акту в столь различных во всем остальном космогониях, как те, которые существовали у индусов, маори и даосистов»[256]. Под «индусами» здесь подразумеваются тантристы. Космогоническая теория даосистов действительно сходна с соответствующими представлениями тантр. Вообще следует отметить, что оба учения имеют немало общего и помимо космогонии. На это обратил внимание Нидхэм в своем последнем фундаментальном труде «Наука и цивилизация в Китае». Он показал также, что даосистские представления о природе «легли в основу всей китайской науки»[257]. То, что выяснилось при изучении даосизма, может пролить свет и на некоторые неясные и вследствие этого неправильно понимаемые стороны учения тантр.

12. Тантризм и даосизм

Нидхэм, рассматривающий тантризм то как нечто среднее между буддизмом и индуизмом[258], то как одно из ответвлений буддистской религии[259], делает по поводу него следующие интересные замечания.

«Нетрудно заметить родственность данной системы представлений с магической и колдовской частью древнего даосизма»[260].

Вот что он пишет по поводу последнего. «Следует отметить, что, каковы бы ни были причины этого, учение даосистов было понято совершенно неверно большинством европейцев, занимавшихся переводом и изучением их текстов. О религии даосизма отзывались с пренебрежением, его магию считали не стоящим никакого внимания собранием пустых предрассудков, что же касается философии, то к ней относились как к совокупному продукту мистики и поэзии. При этом обычно упускались

[255] ERE, IV, 175.
[256] Там же, IV, 126.
[257] SCC, II, 1.
[258] Там же, II, 425.
[259] Там же, II, 425, 429.
[260] Там же, II, 426.

из виду имеющиеся в данном учении зачатки естественнонаучного мышления, а также общественно-политические взгляды даосистов»[261]. Ниже мы покажем, до какой степени верно приведенные слова характеризуют и подход европейских исследователей к изучению тантр. Сейчас же остановимся на рассмотрении сходства, существующего между тантризмом и даосизмом. Выработанным индийской мыслью понятиям пуруши и пракрити в древнем Китае соответствовали два космических основоначала — ян и инь. Ян — основа всего мужского, светлого, теплого, сухого, твердого, активного, а инь — основа женского, темного, холодного, влажного, мягкого, пассивного. Это очень древние понятия. Как отмечает Форк: «...мы сталкиваемся с дуалистической теорией ян и инь как в даосистских, так и в конфуцианских источниках. Это зачаток той натурфилософии, которая впоследствии была признана всеми китайцами независимо от их религиозных убеждений и философских идей»[262]. Все это совершенно справедливо, но с одной оговоркой. Как пишет Нидхэм: «Весьма вероятно (с китайской точки зрения), что понятия «ян» и «инь» имеют раздельное происхождение, причем инь появился в качестве основного принципа даосизма, а ян — конфуцианства»[263]. Иными словами, даосисты, подобно тантристам, в своем мировоззрении решающее значение придавали женскому основоначалу.

«У конфуцианцев знание выступало в качестве организующего и упорядочивающего познаваемый материал «мужского» принципа; даосисты же осуждали подобные воззрения и выдвигали в качестве своего идеала чисто воспринимающее «женское» знание, являющееся плодом пассивного и отдающегося наблюдаемому предмету созерцания природы»[264]. Приведем несколько примеров существовавших у даосистов символических обозначений женского основоначала. «Душа долин никогда не умирает. Ее называют Таинственной женщиной. И в лоне Таинственной женщины — корень Земли и Неба. Она — нить, вплетенная в вечность, посредством которой все становится достижимым»[265].

«Знающий мужское, но стремящийся к женскому уподобляется глубокому ущелью, поглощающему все существующее в поднебесном мире. Такого человека никогда не оставляет вечная добродетель. Это возвращение к детству. Знающий белое, но стремящийся к черному становится образцом, с которым сравнивают все; он всегда прав и не знает ошибок. И это возвращение к Безграничному. Знающий славу, но стремящийся

[261] SCC, II, 34.
[262] ERE, VIII, 492.
[263] SCC, II, 61.
[264] Там же, II, 33.
[265] Там же, II, 58.

к бесславию уподобляется долине, поглощающей все существующее в поднебесном мире. Неизменная добродетель заменяет ему все. И это возвращение к Неопределенному. Ибо когда Неопределенное разорвано, оно распадается на отдельные предметы. Но если его используют мудрые, оно — Повелитель всех повелителей. Воистину величайший гравер меньше всего использует свой резец»[266]. Весьма интересно то объяснение, которое дает Нидхэм происхождению таких символов женского основоначала, как Безграничное и Неопределенное. По его мнению, они соответствуют «первобытнообщинному строю, господствовавшему в китайских деревнях до появления обособленных групп правителей, жрецов и воинов при зарождении феодализма в конце бронзового века»[267], — строю, к возрождению которого постоянно стремились даосисты. Существует разительное сходство между произведениями даосистской поэзии и сахаджистскими гимнами. Оно не ограничивается лишь употреблением загадок и парадоксов. В гимнах сахаджистов мы уже встречались с Таинственной женщиной даосистов, именуемой здесь Домби, Шавари, Найрамани, Сахаджасундари. Мы сталкивались там также с местами, почти идентичными цитированному выше: «Знающий мужское, но стремящийся к женскому» и т. д.

В основе такого сходства лежит одинаковое возвеличение роли женского начала как в даосизме, так и в тантризме. По мнению Нидхэма, именно вследствие этого обстоятельства даосисты «стихийно» пришли к «истокам науки и демократии»[268]. Понимание человеческого познания как чисто воспринимающего («женского») привело даосистов вначале к созерцанию явлений природы; через некоторое же время даосистские философы «вынуждены были перейти от наблюдения к эксперименту». Так они оказались у истоков науки. И они пришли также к истокам демократии.

«Вся глубина прозрений даосистов может быть оценена при чтении блестящих очерков великого американского энтомолога Вильяма Мортона Уилера и Эрнста Бергманна, в которых доказывается, что преодоление свойственной мужчинам агрессивности составляет одно из важнейших условий успешного функционирования коллективистского общества, к созданию которого человечество неотвратимо приближается по мере умножения числа и роста силы его высших социальных организаций»[269].

Нидхэм заключает:

«Осуществляя в течение двух тысячелетий социалистический принцип общего владения и подвергаясь за это постоянным гонениям, тантризм заключал в себе зародыш общественной науки

[266] SCC, II, 58—59.
[267] Там же, II, 59—60.
[268] Там же, II, 59.
[269] Там же, II, 60.

в подлинном смысле этого слова»[270]. Подобные выводы по меньшей мере поразительны. Как бы то ни было, нам следует рассмотреть теперь вопрос об источниках происхождения даосистского понятия женского начала. Мы уже выяснили, что тантристские представления подобного же рода коренились в матриархальном устройстве общества, возникшем в свою очередь в результате изобретения женщиной земледелия. Что центральное понятие учения даосистов было связано с земледельческой магией, подтверждается наличием у них символического обозначения женского начала в виде воды, на что обратил внимание Нидхэм[271]. Связь данного символа с естественным плодородием и магическим ритуалом, обеспечивающим последнее, хорошо известна. Более существенно выяснить отношение, в котором находится даосистское основоначало к материнскому праву. К сожалению, Нидхэм не уделяет должного внимания этому вопросу, не отрицая, впрочем, возможности существования такой связи. Говоря о первобытном обществе, память о котором никогда не исчезала у даосистов, он отмечает:

«В соответствующем отрывке... дается картина первобытной жизни в том виде, в каком она протекала еще до изобретения одежды. Люди имели миролюбивый и невинный характер и были склонны к сотрудничеству. Они «знали своих матерей, но не знали отцов» (заметьте, что о матриархате говорит здесь не какой-либо современный археолог, а Чжуан Чжоу)»[272].

«Гунсун Ян, — прибавляет Нидхэм, — утверждает то же самое в своем кратком очерке социальной эволюции (рассматриваемой им с точки зрения развития права)... Представляется весьма вероятным поэтому, что в древнем Китае существовал матриархат»[273]. Он указывает далее, что последний, по-видимому, и обусловил то значение, которое придается даосизмом женскому началу. Характеризуя так называемых «ву», даосистских жриц (соответствующих тантристским йогиням и бхайрави), наш автор замечает: «То, что женщине отводится, согласно данному учению, весьма выдающееся положение, явствует из а) наличия связи между даосистским общественным идеалом и матриархальными воспоминаниями, б) их женского начала, в) значения, придаваемого ими различным способам половых сношений»[274]. И далее:

«Признание важной роли женщины в мире и равенства ее с мужчиной, убеждение в том, что для достижения здоровья и долголетия необходимо общение полов, восторженное преклонение перед некоторыми особенностями женской психики,

[270] SCC, II, 60.
[271] Там же, II, 57.
[272] Там же, II, 108.
[273] Там же.
[274] Там же, II, 134.

групповое «очищение» путем использования телесных половых качеств, свобода как от классовых различий, так и от аскетизма — все эти характерные черты даосизма резко отличают его как от конфуцианства, так и от ортодоксального буддизма. Очевидно, в них проявилась связь даосизма с матриархальным строем первобытных племен, обусловившим столь важное значение женского начала в древней даосистской философии»[275].

В первой из приведенных нами цитат содержится ссылка на большое значение, придававшееся даосистами различным способам половых сношений. Как показал Нидхэм, чтобы понять причины этого, следует обратиться к даосистской концепции физического бессмертия[276], имевшей, по его мнению, огромное научное значение, поскольку такой «идеал стимулировал развитие алхимии»[277]. Мы уже сталкивались с подобной теорией в тантрах, причем, что весьма примечательно, именно в тех из них, которые явно посвящены изложению указываемой Нидхэмом науки. Согласно учению даосистов, для достижения «физического бессмертия» необходимо применение ряда различных средств, в том числе дыхательных и гимнастических упражнений, гелиотерапии, совершаемых особым, предписанным образом половых сношений, продуктов алхимии и фармацевтии и, наконец, специальной диеты. В этом списке немало напоминающего йогасадхану тантристов. Так, например, последние также имели разработанную систему гимнастических и дыхательных упражнений, именуемых у них асаной и пранаямой. Перейдем, однако, к рассмотрению той роли, которую играли среди упомянутых средств половые сношения.

К сожалению, как отмечает Нидхэм, в данном вопросе «остается очень много неясного» вследствие уничтожения ряда даосистских источников буддистами и конфуцианцами[278]. «Все книги, написанные на эту тему, исчезли из собрания текстов «Дао-дэ цзин» во время царствования династии Мин»[279]. Однако, пользуясь некоторыми дошедшими до нас фрагментами из других работ, Нидхэму удалось восстановить важнейшие черты соответствующей практики, свидетельствующие о сходстве даосизма с тантризмом и в данном отношении.

«С точки зрения теории инь-ян вполне естественным представлялось придание отношениям между полами космического значения и рассматривание их в связи с внутренней сущностью вселенной. Даосисты полагали, что пол не только не является препятствием на пути к так называемому состоянию «ши»

[275] SCC, II, 151.
[276] Там же, II, 139.
[277] Там же.
[278] Там же, II, 146.
[279] Там же, II, 147.

(«ши» = «истинный человек» — даосистский термин, обозначающий физическое бессмертие), но и может оказать значительную помощь в деле его достижения»[280]. Интересно отметить, что ритуальные половые сношения у даосистов чаще всего осуществлялись в групповом порядке, что соответствует приводимому Анандагири описанию подобной же практики у последователей культа Уччхишта Ганапати и Гунаратны — у локаятиков.

«Вызывающая наибольшее удивление (не только у европейцев, но и у большинства современных китайцев) сторона всей философско-религиозной практики даосизма состояла в том, что последняя включала в себя наряду с обычной супружеской жизнью и внебрачными половыми сношениями лиц, стремящихся к состоянию «ши», также публично совершаемые ими оргии, считавшиеся действенным способом осуществления «ци», или объединением «ци» мужчин и женщин... Церемонии производились ночью во время полнолуния или новолуния и предназначались для «очищения от греха». Они состояли из ритуальных танцев... за которыми следовали беспорядочные половые сношения, совершаемые либо на виду у всех, либо в специальных закрытых помещениях, расположенных возле даосистского храма»[281]. Нидхэм принимает всерьез идею о том, что целью этой практики было «очищение от греха». «С точки зрения некоторых учений современной психологии, — пишет он, — такие воззрения вполне оправданы»[282]. Он рассматривает всю данную церемонию как способ «группового катарсиса»[283]. Но это — весьма большая натяжка, ибо идея «очищения от греха» представляет собой фактически не что иное, как позднейшее «духовное» истолкование пережитков древнего ритуала. Если даосизм действительно произошел от первобытной магии, как это убедительно показал сам Нидхэм, то для подобных истолкований его не остается места. Небезызвестно, что магия задается чисто практическими целями. У первобытных племен нередко встречаются магические обряды, связанные с совершением половых сношений в индивидуальном или групповом порядке. Но за ними всегда скрывается идея стимулирования естественного плодородия, а отнюдь не идея «очищения от греха». Именно исходя из этой идеи, мы пытались объяснить как загадочные церемониалы тантристов, так и их теоретические воззрения. Если действительно существует то глубокое сходство тантризма и даосизма, о котором говорит сам Нидхэм, то при объяснении последнего, очевидно, нужно следовать по тому же самому пути. К сожалению, потратив усилия главным образом на выяснение значения

[280] SCC, II, 146.
[281] Там же, II, 150—151.
[282] Там же, II, 150.
[283] Там же, II, 151.

учения даосистов, наш автор не уделил достаточного внимания проблеме его происхождения. Между тем, не отрицая важности поставленной им перед собой задачи, следует заметить, что вполне адекватное решение ее невозможно без исследования указанной проблемы. Как бы то ни было, недооценив ее, Нидхэм не смог использовать полностью те богатые возможности, которые предоставлялись ему в случае рассмотрения обрядов земледельческой магии в качестве источника древнекитайских верований. Всю плодотворность подобного метода показал Томсон в своих исследованиях по истории религии и философии древней Греции.

Несмотря на эту ошибку, а также несмотря на неправильное понимание даосизма как ответвления буддизма, мы можем найти у Нидхэма еще немало поучительного в его сопоставлении учений даосистов и тантристов.

«Интересно отметить, что глубокая заинтересованность древнего и средневекового даосизма в вопросах пола характерна также и для тантризма»[284], — пишет он, ссылаясь затем на теорию *ваджры* и *падмы* и ритуальную практику *майтхуны* и *шрипуджи* тантристов. «Все это, — считает он, — имеет большое сходство с даосистскими обрядами периода раннего средневековья»[285]. Кроме того, «интересно, что тантризм, подобно даосизму, поощрял вступление женщин в число своих адептов»[286]. И Нидхэм заключает: «Во всяком случае, сходство обоих учений может быть прослежено вплоть до мельчайших деталей»[287]. Так, например, в системе упражнений тантристской йоги большое значение придается контролю над дыханием *(пранаяма)*, к достижению которого стремятся также и даосисты. «Помимо подобного рода аналогий между техническими средствами обоих учений, следует отметить также и то, что тантры изобилуют парадоксами, весьма сходными с теми, которые являются характерными для раннего даосизма»[288].

Наконец: «Шан Ву-вэй одобрил идею создания скульптурных групп, изображающих половой акт, но предупредил, что их не следует делать предметом всеобщего обозрения в залах храмов. Подобным же образом индийские тантристы прибегают к употреблению «языка сумерек», со множеством намеков, непонятных для непосвященных *(сандхьябхаша)*, то есть особого тантрического жаргона»[289].

Все это заставило Нидхэма поставить вопрос о наличии преемственной связи между тантризмом и даосизмом.

[284] SCC, II, 426.
[285] Там же.
[286] Там же, II, 427.
[287] Там же, II, 428.
[288] Там же, II, 429.
[289] Там же, II, 427.

«С первого взгляда может показаться, что учение тантр было экспортировано из Индии в Китай. Но более тщательное изучение хронологии приводит нас к обратному выводу»[290].

Ссылка на хронологию основывается на следующем обстоятельстве: даосистские сексуальные теории и обряды процветали в Китае примерно между II и VI в. н. э., то есть «явно до возникновения соответствующего культа в Индии»[291]. Но мы уже рассматривали проблему возраста тантризма, в результате чего пришли к выводу, что, каково бы ни было время создания письменных трактатов о нем, сам он существовал уже в тех древних цивилизациях, следы которых обнаружены в Хараппе и Мохенджо-Даро. Поэтому рассмотрение хронологических данных отнюдь не подтверждает гипотезу Нидхэма. Последний, однако, приводит и ряд других свидетельств в пользу китайского происхождения тантризма, почерпнутых главным образом из работ Багчи и Бхаттачарья. Бхаттачарья утверждает, в частности, что основным центром деятельности буддистских тантристов с самого начала был Ассам. Но именно здесь в VII в. н. э. появился санкристский перевод даосистской книги «Дао-дэ цзин»[292]. Не случайно также Китай (Махачина), как показал Багчи, довольно часто упоминается в тантрах.

«Ряд тантристских обрядов, именуемых «чиначара», неоднократно служил предметом оживленных дискуссий среди индийских ученых. В «Тара тантре», чей авторитет признается как последователями индуизма, так и буддистами, утверждается, что культ чиначара перенесен в Индию из Махачины. По преданию, Васиштха, один из величайших брахманов-риши, направился туда в поисках Будды, которого он не смог найти ни в Индии, ни в Тибете. Будда поведал ему тайное учение чиначары, которое он стал затем пропагандировать в Индии. Профессор Силвиан Леви полагает, что мы имеем здесь дело с отголосками одной из доктрин, проповедовавшихся «тайными обществами, существовавшими в древнем Китае»[293]. Багчи устанавливает далее наличие сходства, доходящего в существенных чертах до полной тождественности, между богинями Махачинакрама и Экаджата, что, по его мнению, доказывает китайское происхождение последней[294]. Он указывает также, что в «Саммоха тантре» упоминается «озеро, именуемое Чола, расположенное на западных склонах горы Меру и входящее в Чина-дешу». Это приводит автора к мысли о распространении

[290] SCC, II, 427.
[291] Там же, II, 428.
[292] SCC, II, 428.
[293] ST, I, 45—46.
[294] Там же.

тантризма «в обширной географической зоне, населенной монголоидами» [295].

«Существует огромное количество фактов, — пишет он, — свидетельствующих о том, что область, на которую распространялось влияние неортодоксальных тантр, простиралась значительно далее природных границ Индии» [296]. Нет необходимости удлинять список совершенно несомненных свидетельств в пользу этого утверждения. Но остается спорным, что́ оно доказывает в действительности. Согласно Багчи, оно доказывает наличие в тантрах элементов неиндийского происхождения. Согласно Нидхэму — возможность экспорта даосизма из Китая в Индию с последующим превращением его в тантризм. Кстати сказать, последний в свою очередь оказал влияние на умы китайцев, что, по мнению Нидхэма, является примером своеобразного обратного воздействия собственного идеологического продукта, оторвавшегося от национальной почвы, с тем чтобы вернуться обратно в видоизмененной форме [297]. Вот что он пишет по поводу распространения буддистского тантризма в Китае в VIII в. н. э.: «Возможно поэтому, что в данном случае мы имеем один из нередких примеров того, как иностранцы любезно поучали китайцев в вопросах, давно известных им» [298].

И все же, учитывая глубокую древность учения тантр, представляется совершенно невероятной трактовка его как одного из ответвлений даосизма. Впрочем, это обстоятельство никоим образом не уменьшает значимости приведенных выше фактов. В тантрах действительно немало чужестранных элементов. Но они были вплетены в первоначальную ткань учения, возникшего в самой Индии. Иными словами, индийский тантризм ассимилировал ряд верований и обрядов, существовавших в Китае, Тибете и некоторых других странах. И это оказалось возможным только вследствие наличия в последних большого сходства с ним. В таком сходстве, однако, нет ничего удивительного, если учесть, что общей основой всех подобных теорий явился матриархальный строй общества, в свою очередь обусловленный особенностями первобытнообщинного земледелия. Мы уже говорили об этом, комментируя мысли Нидхэма о связи тантризма и даосизма. Дело в том, что ни первый, ни последний отнюдь не представляют собой самостоятельно развившихся образований. Оба они вызваны объективными условиями общественной жизни, или, пользуясь марксистской терминологией, непосредственно вплетены в материальные отношения людей. Поэтому ставить вопрос о влиянии данных учений друг на друга и не выходить при этом за пределы чис-

[295] ST, I, 46.
[296] ST, I, 46.
[297] SCC, II, 428.
[298] Там же.

той теории, не обращаясь к рассмотрению соответствующей материальной основы, — значит уклоняться от действительной проблемы. Вот что пишет Томсон по поводу теории, «объясняющей» элевзинские мистерии при помощи простой ссылки на их египетское происхождение.

«Приведенные факты свидетельствуют о наличии влияния идей, зародившихся в Египте, на древнегреческий культ Деметры, но в каких пределах оно осуществлялось, можно определить, лишь обращаясь к рассмотрению социальных источников этой магической религии... *Корабли, курсировавшие по торговым путям древнего мира, заносили в далекие страны не только товары своей родины, но и ее религиозные идеи, однако последние укоренялись лишь на почве, уже подготовленной к их восприятию, и дальнейшее их развитие определялось прежде всего тем окружением, в которое они попадали.* Поэтому, чтобы понять сходные черты обоих культов, необходимо обратиться к рассмотрению общих закономерностей развития земледелия, отличие же их надо выводить из конкретных особенностей местной истории. Только после этого следует подымать вопрос о взаимном влиянии идеологий, возникавших в различных местах земного шара»[299].

Мы выделили курсивом ту часть цитаты, которая может послужить неплохим комментарием к гипотезе Нидхэма о даосистском происхождении индийского тантризма. Впрочем, последний и сам смутно чувствовал недостаточность методологии, приведшей к ее созданию. Говоря о сходстве некоторых положений даосистского источника «Гаун-цзы» с идеями Фалеса, он замечает:

«Я не думаю, чтобы здесь можно было говорить о каком-то историческом влиянии с той или другой стороны. Нет ничего невероятного в том, что подобные друг другу умы, работающие над сходными проблемами, приходят к более или менее одинаковым результатам»[300]. Это совершенно верное замечание. Но почему бы не руководствоваться им и при рассмотрении сходства между тантризмом и даосизмом?

13. Физический труд и зарождение научного знания

Политические взгляды даосистов, как показал Нидхэм, являются наиболее интересной стороной всего их учения. По его мнению, с этими взглядами неразрывно связаны существовавшие в даосизме зачатки научного мировоззрения, что придает особое значение их изучению. Как иногда утверждают, даосисты

[299] AA, 120—121.
[300] SCC, II, 42.

поставили себя вне общества. Если это и было так, то лишь по той причине, что «они находились в непримиримой оппозиции к феодальному строю и их уход из мирской жизни означал протест против него» [301]. Даосисты подвергают самой резкой критике не только феодальных властелинов, но и их идеологов — «мудрых святош» и «ученых праведников». Она напоминает нам выступления локаятиков и сахаджистов против привилегий правящих каст. Приведем несколько соответствующих примеров.

«Лишенные стыда и совести богатеют, а высокопарные болтуны подымаются по служебной лестнице... Мелкие грабители попадают в тюрьму, крупные же становятся помещиками, и к дверям их домов стекаются толпы «ученых праведников» [302].

«Не являются ли люди, именуемые обычно мудрецами, всего лишь уполномоченными лицами крупных воров? И не на страже ли воровских интересов стоят так называемые святые? Человек крадет пряжку, понадобившуюся ему для своего пояса, и его карают смертной казнью. Другой похищает целое государство и становится принцем. И именно у дворцовых ворот такого принца раздается больше всего поучений о справедливости и добродетели. Может быть, совершенная им кража и есть справедливость и добродетель, мудрость и святость?» [303] Таков был исполненный горечи протест даосистов против феодального строя. Но что предлагалось ими взамен его?

«В строгом смысле слова, нельзя назвать их революционерами, так как они не выдвигали ничего нового, не направляли свои взоры вперед, а обращали их к прошлому, делая целью своих устремлений возвращение к жизни первобытных общин» [304]. Но откуда черпали даосисты представления о такой жизни?

Поскольку трудно представить себе, чтобы память о солидарности всех членов общества, существовавшей до возникновения классов, могла сохраняться столь долгое время, воодушевляя последователей даосизма, следует иметь в виду то обстоятельство, что и при феодализме в пограничных районах Китая продолжали обитать племена, у которых господствовал первобытнообщинный строй. Несомненно, это относится и к тем «варварам», против которых китайские феодалы вели беспрерывные войны» [305]. По словам Нидхэма: «...можно сослаться на китайских писателей, на протяжении многих веков усматривавших в жизни обитавших по соседству с Китаем диких племен

[301] SCC, II, 86.
[302] Там же, II, 102.
[303] Там же.
[304] Там же, II, 104.
[305] Там же.

живую картину прошлого своего народа»[306]. Наш автор приводит немало примеров, показывающих, как глубоко укоренились в умах даосистов представления о первобытном коммунизме, являвшиеся для них подлинным источником воодушевления во всей их общественной деятельности. Вот типичный пример. «Мир находился когда-то в состоянии лишенного определенности единства, начало чистой общности еще не подверглось разъединению и распаду, различные типы людей сочетались в гармоническом объединении, и все существа процветали наилучшим образом»[307]. В даосистских источниках упоминается ряд легендарных имен вожаков восстаний, подавленных легендарными же царями древности[308]. По мнению Нидхэма, то были, по-видимому, «вожди первобытных племен, в которых классовая дифференциация еще только начиналась»[309].

Примечательно, что в именах последних содержится указание на их связь с трудовым народом[310]. Некоторые из них означают, в частности: изобретатель металлургии и металлического оружия, изобретатель каменных дамб и стен, предводитель ремесленников, медник и т. д.[311] Встречается и такое имя, как Гун Гун, то есть совместный труд[312]. Данные факты, как правильно подчеркивает Нидхэм, имеют немаловажное значение.

«Если даосисты действительно придерживались тех политических убеждений, наличие которых я предположил у них, то в их книгах должны, естественно, существовать какие-то следы связи с трудящимся населением страны. И они действительно обнаруживаются там»[313].

В учении двух китайских философов, живших в III в. до н. э., «содержится, хотя и в несколько туманной форме, проповедь организации сельскохозяйственных кооперативов, отдаленно напоминающих соответствующие организации диггеров, возникшие во время Великой английской революции»[314]. Эти философы считаются принадлежащими к особой Земледельческой школе, «но нетрудно убедиться в том, что их взгляды весьма сходны с даосистскими»[315]. «О связи даосизма с физическим трудом и его технологией свидетельствуют также нередко встречающиеся в его текстах места, в которых речь идет о профессиональном мастерстве. Последнее трактуется там как

[306] SCC, II, 104.
[307] Там же, II, 107.
[308] Там же, II, 115 и далее.
[309] Там же, II, 119.
[310] Там же, II, 117.
[311] Там же, II, 115—117.
[312] Там же, II, 117.
[313] Там же, II, 120.
[314] Там же.
[315] Там же.

особое, непередаваемое и недостижимое путем простого обучения качество, получаемое человеком лишь в результате тщательного сосредоточения на дао, лежащем в основе различных предметов природы»[316]. Существует большое количество таких отрывков, касающихся мясников, музыкантов, охотников за цикадами, лодочников, пловцов, изготовителей сабель и стрел, резчиков по металлу, изготавливающих подставки для колокольчиков, колесников, укротителей диких зверей и математиков[317]. «Во всяком случае, — суммирует Нидхэм, — в течение многих столетий материальное производство, а в связи с ним и физический труд составляли характернейшую черту даосистских общин»[318]. Это весьма примечательное обстоятельство. И именно в нем следует искать истоки тех даосистских представлений, которые составляют предысторию китайской науки. Трудовой процесс связан с осознанием объективности действующих в нем сил, материальность природы насильственно запечатлевается в сознании работающего человека. Иными словами, физический труд — это тот якорь, который удерживает сознание в рамках действительности, не позволяет ему пуститься в погоню за потусторонними плодами идеалистической фантастики. Только тогда, когда в результате длительного развития человеческого общества наступает такая эпоха, когда последний становится предметом всеобщего презрения и рассматривается как нечто низменное и ведущее к дегенерации, — человеческое сознание, а точнее, сознание господствующего класса, избавившегося от непосредственных обязанностей, связанных с производством материальных благ, считает себя освободившимся от материальной действительности и приобретает иллюзию всемогущества, льстя само себе идеей, что оно является создателем внешнего мира[319] Таково идеалистическое мировоззрение. Когда же на место сознания ставится бог или мировой дух, мы имеем дело с так называемым спиритуализмом. Нетрудно видеть, что принятие такой точки зрения делает невозможным научное исследование. Когда весь объективный мир выступает в виде продукта сознания, будь то бог, дух или разум, он представляется простой фантасмагорией, что делает серьезное исследование его законов ненужным и бесполезным. Именно поэтому буддизм, будучи аскетической и мироотрицающей религией, распространившись из Индии в Китай, выступал там столь враждебно по отношению к науке[320].

[316] SCC, II, 120.
[317] Там же, II, 121.
[318] Там же.
[319] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, Госполитиздат, 1955, стр. 77.
[320] Needham, SCC, II, 396, 403.

Иначе обстояло дело у последователей даосизма. Поддерживая постоянную связь с материальным производством и физическим трудом, они сохранили также стихийно-материалистическое мировоззрение, лишь на основе которого им удалось достигнуть успеха в развитии науки или, точнее говоря, знаний, предшествующих науке в строгом смысле слова. Как отмечает Нидхэм, «в глубине души каждый ремесленник был убежден вместе с даосистами, что дао находится в самих предметах природы, а не является чем-то потусторонним и трансцендентным»[321]. Следующий отрывок, находящийся в одной из даосистских книг, является типичным образцом этих стихийно-материалистических воззрений.

«Вся [строительная] работа, производимая в течение многих месяцев и даже лет, связана с использованием предметов природы. Правда, люди говорят, что быть рабом вещей не есть подлинное дао. Однако я полагаю, что оно как раз и состоит в служении природе. Если бы это не было так, люди не смогли бы даже узнать, как пользоваться простейшими вещами, употребляемыми в повседневном обиходе. Даже ученые-конфуцианцы не могут отвлечься ни на один миг от предметов, связанных с житейской практикой»[322].

Мы имеем здесь дело с наивным материализмом, порожденным процессом физического труда. Именно с ним связан и научный аспект даосизма. Вот что пишет по этому поводу Нидхэм.

«...наука могла возникнуть лишь в результате устранения пропасти, существовавшей между ремесленником и ученым. Мы еще будем иметь случай вернуться к рассмотрению данного положения, но его следует по крайней мере упомянуть здесь, так как все симпатии конфуцианцев находились на стороне образованных администраторов, ремесленники же, как и вообще все люди физического труда, были чужды им. В отличие от них даосисты, как мы уже видели, находились в непосредственной связи с трудовым народом (как и греческие философы досократовского периода). Эта противоположность наблюдается на протяжении всей многовековой истории Китая... Нашу аргументацию можно было бы продолжить, но и из сказанного уже можно сделать заключение о том, что сочетание в учении даосистов зачатков научного знания с идеалом предшествовавшего феодализму демократического общества не было случайным»[323]. Вышесказанное нуждается, по-видимому, в некоторых пояснениях. Благодаря чему существовала связь между зачатками науки и идеалом

[321] SCC, II, 123.
[322] Там же, II, 123.
[323] Там же, II, 131—132.

первобытно-коммунистического общества в даосизме? Ответ следует искать в отношении членов данного общества к физическому труду. Вот что пишется об этом в даосистских источниках, цитируемых Нидхэмом.

«Составитель библиографии к «Цянь Хань шу» пишет о последователях Земледельческой школы, что они «не видели никакой необходимости даже в мудрых царях. Желая, чтобы правители и подчиненные вместе обрабатывали землю для посева, они отбрасывали разделение общества на высшие и низшие классы» [324].

«[В древности] люди имели ровный характер. Они шили себе одежды и пахали землю, чтобы получить пищу. Это было то, что мы называем добродетелью коллективной жизни. Они объединялись, образуя одно целое; это было то, что мы называем естественной свободой» [325].

Выражаясь языком марксизма, первобытное общество еще только готовилось стать свидетелем отделения теории от практики, умственного труда от физического; и именно эти его черты побуждали даосистов относиться к нему с подлинным воодушевлением.

Но идеология первобытного общества носит преимущественно магический характер. И Нидхэм приводит немало фактов, свидетельствующих о таком же характере существовавших в даосизме зачатков научных представлений. Преобладание магии вообще является характерным как для даосизма, так и для тантризма. Последний, кроме того, воплощает также, как мы сможем вскоре убедиться, естественнонаучные тенденции в философском наследстве древней Индии. Если все вышесказанное звучит несколько парадоксально, то действительной причиной этого является вполне естественная для человека наших дней склонность недооценивать значение первобытной магии. Конечно, нет никакого сомнения в том, что последняя основывается на невежестве. Но одно дело невежество, и совсем другое — идеализм и спиритуализм. В магии, по словам Фрезера, «...дикарь создал мировоззрение, которое является зародышем современного понятия о естественном законе, представления о природе как серии явлений, следующих друг за другом в определенном неизменном порядке без вмешательства личного принципа» [326]. По мнению того же автора, «...ее основоположение тождественно с основоположением современной науки; в совокупности своей система опирается на веру не только подразумеваемую, но и вполне действенную и прочную, в строгую согласованность и единообразное устройство природы... Роковая

[324] SCC, II, 121.
[325] Там же, II, 106.
[326] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. I, стр. 30.

ошибка магии не в том, что она предполагает последовательность явлений, определяемую законами, но в том, что она совсем незнакома с истинными свойствами частных законов, управляющих этой последовательностью»[327]. Исходя из этого, Фрезер называет магию «близкой родственницей науки»[328].

Однако он считает ее неким независимым образованием, своеобразной «вещью в себе» и поэтому не дает ответа на вопрос, почему она при всей своей примитивности и невежестве смогла оказаться в таком отношении к научному познанию. Анализ Нидхэма идет значительно глубже. «Наука и магия, — пишет последний, — представляют собой на ранних стадиях человеческой истории неразличимое единство»[329]. Значение этого обстоятельства, по его мнению, «трудно переоценить»[330]. Именно поэтому учение даосизма, характерной чертой которого являлась магия[331], содержало также зачатки науки[332]. Но вопрос в том, каковы причины такого единства? При каких условиях оно могло возникнуть? Если наука основывалась на стихийно-материалистическом мировоззрении и если магия была ее «близкой родственницей», то последняя также должна была исходить из него же. И в этом нет ничего удивительного, учитывая, что наивный материализм является порождением процесса труда. Поскольку в первобытном обществе последний не утратил еще своей первоначальной значимости и не превратился в нечто унизительное, магическое мировоззрение, являющееся идеологическим продуктом такого общества, должно было неизбежно основываться на материалистических предпосылках и тем самым состоять в близком родстве с наукой. Именно это обстоятельство послужило основой смелого утверждения Нидхэма о том, что «наука и магия первоначально составляли единое целое на основе недифференцированного комплекса операций физического труда»[333]. По мере же того, как последний терял былую значимость в период разложения доклассового общества, первобытная магия с ее зачатками научного познания постепенно уступала место религии и идеализму. Даосизм с его приверженностью к образу жизни древних общин, когда «правители и подчиненные вместе вспахивали поле для сева», естественно, не оставлял места для измышлений о потустороннем мире. Это было учение, носившее преимущественно магический характер, но включавшее в себя зачатки науки, пользовавшееся презрением со стороны представителей высших классов и их

[327] Д. Фрезер, Золотая ветвь, вып. I, стр. 73—74.
[328] Там же, стр. 75.
[329] SCC, II, 34.
[330] Там же, II, 83.
[331] Там же, II, 83 и далее, 132 и далее.
[332] Там же, II, 68—69.
[333] Там же, II, 426.

идеологов, но сохранявшее постоянную связь с трудовым народом. К сожалению, мы не имеем возможности подвергнуть обстоятельному рассмотрению весьма тщательно разработанную аргументацию Нидхэма, подтверждающую данные положения, равно как и приводимые им интереснейшие места из даосистских источников. Для нас важно лишь сделать выводы, которые могли бы оказать нам помощь в понимании учения тантр.

Мы уже пытались проследить истоки тантризма в процессе земледельческого труда. На ранних стадиях развития сельскохозяйственного производства последний является наиболее прочной основой магических верований и обрядов. При всем том земледельческая магия, изобилующая невежественными представлениями и фантазиями дикарей, оставалась в силу своей связи с физическим трудом на стихийно-материалистических позициях. Свойственный ей наивный материализм как раз и нашел свое яркое выражение в деха-ваде тантризма. В позднейшем учении тантр, подвергшемся влиянию изменившегося социального окружения, появилась противоположная тенденция. Последнее включило в себя целый ряд спиритуалистических идей, таких, как *пуджа, мокша* и *бхакти.* Однако первоначальный материализм никогда полностью не исчезал из него вследствие его связи с низшими кастами и трудящимися слоями населения. И поскольку дело обстояло таким образом, вполне естественно искать в тантрах истоки индийской науки.

14. Естественнонаучная тенденция в тантризме

«Вполне естественно, — отмечает Нидхэм, — что английские ученые викторианской эпохи не могут без негодования слышать само упоминание о тантризме, но при оценке его идей нельзя руководствоваться канонами цивилизации, имеющей почти двухтысячелетнюю христианскую традицию осуждения всего относящегося к половой жизни. Немалый интерес представляет, в частности, связь этого учения с естественно-магическим мировоззрением. Я напомню читателю лишь о том, что, как это ни неожиданно для нас, сексуальные символы играли весьма важную роль в эзотерическом языке древних алхимиков.

Возможно, что само понятие химической реакции появилось в результате аналогии с совокуплением мужчины и женщины» [334]. Говоря о проповедниках тантризма в Китае, он продолжает: «...виднейшим тантристом был буддистский монах И Син (672—717), величайший китайский астроном и матема-

[334] SCC, II, 426.

тик своего времени; и это факт, достойный нашего внимания, так как он свидетельствует о той роли, которую тантрический буддизм, по-видимому, сыграл в отношении всех описательных и экспериментальных наук. Нам думается, что его родство с алхимией имело при этом немалое значение...» [335]

И в самом деле, именно в области последней тантристы сделали наибольшее число научных открытий, как убедительно показал Рей в своей «Истории индийской химии». По его словам, «древнеиндийская алхимия носит явственный отпечаток» [336] тантризма. Тантрический культ представляет собой «своеобразное соединение описаний алхимических процессов с причудливыми и неприличными обрядами, характер которых порою вызывает у нас отвращение» [337]. Наибольшее значение среди всей обширной литературы тантризма по алхимии имеет произведение под названием «Расаратнакара» [338], относящееся к VIII столетию н. э. Но существует множество других подобных текстов. По словам Рея, «вряд ли возможно даже составить их более или менее исчерпывающий перечень» [339]. Сам он, в частности, использует в качестве источников «Расаратнакару» [340], «Расарнаву» [341], «Какачандешваримата тантру» [342], «Расандрачурамани» [343], «Расапракаша судхакару» [344] и т. д. «Подготовленный им список авторов подобных произведений включает более 20 имен» [345]. Часть текстов этого рода, оригиналы которых утрачены, сохранились в тибетских переводах. Другая же известна лишь по дошедшим до нас ссылкам на эти тексты.

«В древнеиндийских произведениях по химии и медицине встречается очень много имен ученых, сообщаемых потомству вследствие открытия ими важнейших химических процессов или эффективных нововведений в металлургии» [346]. Учение тантр преподавалось в университетах Наланды, Удантапуры и Викрамашилы в центральной Индии, а также в учебных заведениях Магадхи. При этом «алхимия считалась его составной частью. Предполагают, что оттуда тантризм распространился на южную Индию и Тибет (Бхот)» [347].

[335] SCC, II, 427.
[336] Ray, HHC, II.
[337] Там же, XXXVIII.
[338] Rey (ed), HCAMI, 311.
[339] Ray, HHC, II, Intro XCVI.
[340] Там же, II, 1.
[341] Там же, II, 9.
[342] Там же, II, 12.
[343] Там же, II, 14.
[344] Там же, II, 16.
[345] Там же, II, XCVI.
[346] Там же, II, XCV.
[347] Ray, HHC, II, Intro, X.

Развитие тантрического мистицизма на юге Индии имеет, с нашей точки зрения, особое значение, и мы вкратце остановимся на нем.

В тамильской литературе существует большое количество созданных тантристами поэтических произведений, наподобие упоминавшихся нами выше средневековых бенгальских гимнов чарья. Тамильское слово, применявшееся для наименования их создателей — «ситтара», — соответствует санскритскому *сиддха*, означая «достигшие совершенства», то есть успеха в практике тантризма. (Напомним, что авторов гимнов Чарья называли «сиддхачарья».) Айер приводит список имен упомянутых тамильских поэтов[348]. Один из восемнадцати ситтаров, о которых говорится в произведениях южноиндийских тантристов, носил имя Богар. Ему приписывается целый ряд книг по медицине и алхимии. Согласно тем же источникам, он прибыл в Индию из Китая в III в. н. э. и поселился вначале на некоторое время в Патне и Гайе. В этих районах в то время был широко распространен буддизм. Однако в произведениях Богара не ощущается ни малейших следов буддистского влияния. Он переселился затем на юг Индии и был посвящен там в тайны тантризма ситтарами, вскоре после чего вступил в их число и даже занял среди них весьма выдающееся положение. Богар не только создал ряд трактатов по алхимии и медицине, но и лично обучал ситтаров этим наукам. «Утверждают, что он пробыл некоторое время в Аравии, после чего вновь вернулся в Индию. По преданию, он посетил Китай в сопровождении своих тамильских учеников и, изучив там с ними ряд ремесел, возвратился в Тамиланд»[349]. Богар был не единственным китайцем среди южноиндийских ситтаров. Айер упоминает еще одного из них, по имени Пулипани. Считается, что он прибыл в Индию и поселился в Тамиланде вместе с Богаром, став, подобно последнему, ситтаром и создав ряд работ по магии, алхимии и медицине. Они написаны на тамильском языке, и в них, как и следовало ожидать, проповедуется теория тантризма. Большая часть произведений ситтаров хранится в разрозненном виде в различных рукописных библиотеках и монастырях южной Индии. Критическое издание их дало бы нам богатейший материал для воссоздания истории развития индийской науки. Некоторое представление о значении этих источников мы можем получить из следующего.

Редди[350] опубликовал недавно перечень двадцати семи таких рукописей вместе с кратким описанием их содержания, свидетельствующим об обширности излагающихся в них

[348] Ray (ed.), HCAMI, 125—126.
[349] Там же, 126.
[350] Там же, 127.

сведений по медицине, химии и алхимии. Он упоминает еще 38 подобных произведений с не менее разносторонним и богатым содержанием.

Произведения тамильских ситтаров представляют особый интерес с двух точек зрения. Во-первых, они доказывают наличие происходившего в древности обмена научными идеями между Индией и Китаем. Из 18 ситтаров по крайней мере двое были китайцами. Правда, даты жизни Богара и Пулипани, содержащиеся в тамильских источниках, спорны, но нет никаких оснований оспаривать их китайское происхождение. Во-вторых, мы убеждаемся на основе данных произведений в том, что указанный обмен идеями происходил при помощи такого посредника, как тантризм. Очевидно, это не могло бы случиться, если бы последний не представлял собой во всех отношениях благоприятную для развития науки почву. Не случайно тамильские ситтары относились резко отрицательно к идеалистической философии Шанкары [351], а Богар оказался весьма устойчивым по отношению к буддизму. Мы уже указывали на то, что́ именно в тантризме было столь благоприятным для развития научного познания. Читатели, заинтересованные в подробном ознакомлении с вкладом, внесенным тантристами в индийскую медицину, химию и алхимию, могут сделать это, обратившись к книге Рея. Нам нет необходимости углубляться в технические детали химических процессов, исследовавшихся последователями учения тантр, поскольку нас интересует прежде всего вопрос общетеоретического порядка. Следует отметить, что тантры, посвященные изложению вопросов алхимии, построены по тому же образцу, что и тексты так называемого индуистского и буддистского тантризма. Содержание их нередко облачается в форму диалога Шивы и Парвати. Иногда встречаются также обращения к Будде, Татхагате, или Авалокитешваре как источнику всех знаний. Однако искусственность такого обрамления становится очевидной, если учесть постоянно встречающиеся здесь же упоминания о первостепенной важности наблюдения и эксперимента.

Тантристы изобрели и употребляли при проведении химических опытов в своих лабораториях большое количество специальных инструментов, названия которых соответствовали их функции, таких, как дола янтрам, шведани янтрам, патана янтрам, адхаспатана янтрам, дхеки янтрам, валука янтрам, тирьякпатана янтрам, видьядхара янтрам, дхупа янтрам, кошtха янтрам. Соответствующие диаграммы могут быть найдены в «Истории химии в древней и средневековой Индии» [352]. Но тантристы, занимавшиеся алхимией, оставили не только

[351] Ray (ed.). HCAMI, 126.
[352] Там же, 127.

описание инструментов, применявшихся в экспериментальных целях. Они дали также обоснование необходимости эксперимента для научного познания. В «Рудраямала тантре» [353] говорится:

«Я выполнял упомянутые опыты собственными руками и видел все происходящее при этом своими глазами. То был не плод молвы и не поучение, полученное от учителя. Обнародование результатов таких опытов служит благу человечества». Подобным же образом «Расендрачинтамани» [354] открывается следующим заявлением:

«Я предам гласности только те данные, которые смогу подтвердить собственными экспериментами».

В другом месте автор этого же трактата утверждает:

«В моей книге говорится лишь о тех процессах, происходящих со ртутью, которые я лично мог засвидетельствовать с помощью опытов. Напрасен труд тех, кто только поучает, не умея экспериментировать» [355]. Не правда ли, это в высшей степени необычные для страны шрути и смрити слова? Но тантры, посвященные алхимии, интересны не только тем, что в них подчеркивается роль экспериментального знания. Мы находим здесь также сознательное признание основных положений материалистического мировоззрения, служащего основой содержащихся в этих произведениях зачатков науки.

«Почему же именно в тантрах сосредоточиваются химические познания древности?» — спрашивает Рей [356]. И совершенно справедливо замечает далее, что ответ на данный вопрос был дан самими тантристами. Вот что говорит автор «Расарнавы». «Поскольку это вещество употребляется наилучшими твоими поклонниками для высшей цели, ему присваивается имя *парада* (ртуть). Рожденное моей плотью, оно таково же, как и я, о богиня. Оно именуется *раса*, будучи выделением моего тела». Могут возразить, что не следует понимать вышеприведенные слова буквально и что достижение освобождения в этой жизни должно быть понимаемо иначе.

Это возражение ошибочно. Освобождение провозглашается шестью системами в качестве состояния, наступающего после смерти тела. Но мы не можем ставить себе такую цель, ибо, совершая действия для ее достижения, мы не освободимся от опасений и мрачных предчувствий... Такое освобождение нельзя воспринять чувствами, как невозможно взять в руки нарисованный плод. Поэтому человек должен заботиться о поддержании своего тела с помощью ртути и медикаментов» [357].

[353] Ray (ed.), HCAMI, 157
[354] Ray, HHC, II, Intro LXIV.
[355] Там же.
[356] Там же.
[357] Там же.

А вот какое заявление мы находим в другом подобном тексте.

«Тем, кто, не оставляя своих прежних тел, достиг новых при помощи Хара и Гаури (слюды и ртути), следует воздавать почести как алхимикам (расасиддхи). Поэтому аскетики, надеющиеся достичь в этой жизни освобождения, должны прежде произвести себе новое, достойное славы тело»[358]. Освобождение понимается здесь в чисто физическом плане. Для тантристов оно означает усовершенствование своей телесной организации. По их мнению, «приобретшие тело из ртути и таким образом пришедшие к самоотождествлению освобождаются при жизни»[359]. Именно исходя из этого понятия о физическом бессмертии, они назвали ртуть словом «парада». Согласно их представлениям, тело можно сделать бессмертным с помощью ртутных препаратов. Достижение этого было их наивысшим идеалом. Таким образом, ртуть выступала у них как даятель («да») наивысшего блага («пара»), то есть как «парада». «Сохранение тела, о верховная богиня, достигается посредством применения ртути и (удержания) дыхания. Ртуть возвращает здоровье больным и жизнь мертвым»[360].

«Могут возразить: «Если допустить создание ртути Хара и Гаури, то следует признать возможность существования непреходящих тел. Но как это может быть доказано?» Однако такое возражение не имеет под собой почвы, ибо указанная предпосылка доказывается восемнадцатью различными способами»[361].

Вся эта теория физического бессмертия, связанная с тантрической алхимией, во многих своих чертах сходна с соответствующими воззрениями даосистов. Последние, как отметил Нидхэм[362], большое значение придавали таким средствам достижения бессмертия тела, как дыхательные *(пранаяма)* и гимнастические *(асана)* упражнения, продукты алхимии и фармацевтии *(расаяна)*, особым образом совершаемые половые сношения *(майтхуна)*. Идеал, которым они руководствовались в своих действиях, имел огромное значение для науки, поскольку он «стимулировал развитие алхимии»[363]. Мы уже убедились из высказываний самих тантристов, что то же самое можно сказать и об их учении. В противоположность последователям идеалистических систем индийской философии, мечтавшим об освобождении души и принижавшим значение тела, они

[358] R a y, HHC, II, 58.

[359] Цит. SDS (Cowell), 139, ср. R a y, HCAMI, 132: «Приняв этот эликсир, поклонники богини делают свое тело неразрушимым». Ср. SDS (Cowell), 137: «Ртуть называется *парада,* потому что она служит средством избавления от трансмиграции души».

[360] R a y, HHC, Intro XII—II.

[361] Там же, Intro X/III.

[362] SCC, II, 139.

[363] Там же.

высоко оценивали роль последнего (о чем свидетельствует их деха-вада) и понимали освобождение как развитие и усовершенствование организма (каясадхана). Не случайно поэтому, что они постоянно уделяли так много внимания средствам, содействующим такому усовершенствованию. С этим связан и вклад, внесенный ими в медицину и алхимию. Короче говоря, ключ к пониманию естественнонаучных тенденций тантр следует искать в их материализме[364].

Конечно, последний, как и следовало ожидать, был не только наивным и примитивным, но и к тому же все еще не утратившим связи с магическими обрядами, входившими в качестве неотъемлемой части в процесс сельскохозяйственного производства на заре его развития. В следующей главе мы покажем, каким образом в ранней санкхье этот наивный материализм, содержавшийся в тантрах, приобрел новую форму, пришел к осознанию своих скрытых предпосылок и открыто выступил против наиболее выдающейся идеалистической философской системы Индии, каковой была веданта.

[364] Мадхава дает нам описание философских взглядов так называемой алхимической (дословно «ртутной») системы. Однако его изложение, в котором не находит отражения наивный материализм этой философии и ее связь с тантрическими учениями (*каясадхана* и *деха-вада*), носит отрывочный и противоречивый характер.

Глава VI

САНКХЬЯ

ОТ СТИХИЙНО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ К МАТЕРИАЛИЗМУ

Большинство произведений санкхьи было утеряно. и, по-видимому, преемственности ее традиции от древних времен до века комментаторов не было. Те систематизирующие труды, которыми мы располагаем, представляют собой как бы подернутые дымкой времени великие системы спекулятивных мыслителей. В этих трудах так много облаченного в поэтические или мистические покровы, что комментаторы тут много не помогают, но все же они стараются воссоздавать эти философские системы заново. Интерпретация всех древних систем требует конструктивных усилий; но тогда как в определенных случаях мы имеем солидные фолианты литературы и традицию этих учений и творчество в основном состоит в переводе древних идей в современные понятия, то здесь, в санкхье, исследователь зачастую вынужден воссоздавать недостающие звенья, полагаясь только на свое воображение. Такая работа чревата ошибками, но, если не выполнить ее, сможет ли кто-либо заявить, что он понял санкхью как философию? Эту задачу кто-то все-таки должен решить. Работа над этой философией доставляет истинное наслаждение, ибо санкхья — смелая, конструктивная философия.

Кришначандра Бхаттачарья[1]

«Мы вспоминали о философии санкхья под привычный рокот барабанов во время Дурга пуджи, или богослужения в честь Кали или Джагаддхатри». Высказал это довольно странное наблюдение Банкимчандра Чаттопадхьяя[2], выдающийся бенгальский писатель и мыслитель XIX столетия. Мы уже рассматривали культ Дурги и прочих материнских божеств и нашли, что они не что иное, как ответвления древнего тантризма. Но в чем общее между санкхьей и тантризмом? В санкхьяистских принципах *пуруши* и *пракрити*, лежащих в основе тантризма, — отвечал Банкимчандра.

[1] SP, 127.
[2] BR (R), II, 222.

1. Тантра и санкхья

То, что основные категории тантризма поразительно напоминают (фактически они тождественны) соответствующие категории санкхьи, несомненно. Прежде всего имеются в виду понятия пракрити и пуруши, преимущественно же имеется в виду первое. Этим, естественно, ставится вопрос об отношении между санкхьей и тантрой. Обычное для XIX в. объяснение, принятое Банкимчандрой, состоит в том, что тантризм якобы заимствовал свое теоретическое основание из философии санкхья. Так, например, Крук в своей статье «Индуизм» в «Энциклопедии религии и этики» относительно тантризма писал следующее.

«Тантризм недостоин философского внимания, так как он является популярной версией санкхьяистского принципа соединения души мира *(пуруши)* с первоначальной сущностью *(пракрити)*» [3].

Мы намереваемся сказать по поводу заимствования пуруши в значении «душа мира», что, как бы оно «популярно» ни было, по всей вероятности, этот принцип был чужд духу первоначальной санкхьи. Еще большей ошибкой является всеобщее мнение о том, что тантра заимствовала свое теоретическое основание из философии санкхья. Даже одно рассмотрение хронологии делает эту гипотезу prima facie * сомнительной. Тантризм, как мы уже видели, настолько древен, что его происхождение может быть прослежено еще в самих истоках истории Индии, и было бы нелогичным доказывать, что основное значение пракрити было первоначально не присуще ему.

Поэтому если объяснение сходства между тантрой и санкхьей в обычно принятом толковании не может больше нас удовлетворять, то не будет ли естественным обратиться к противоположной гипотезе, а именно что система санкхья может быть более развернутым философским выражением теоретической основы, содержащейся в тантризме? Понятия *вриддха-саммати* (санкция старших) в настоящей классической философской литературе, однако, дают основание для мнения, что индийская философская традиция содержит кое-какие намеки на возможность такого предположения. Шанкара [4], например, неоднократно говорил, что система санкхья Капилы «называлась тантрой» (тантраккхья). Ссылаясь на доказанную аутентичность санкхьи, он сказал, что «подобное смерти было учение, называвшееся тантрой, созданное риши и признаваемое авторитетными лицами».

Это может быть понято, если мы наряду с этим учтем еще те места в тексте, где он охарактеризовал философию санкхья

[3] ERE, VI, 706.
* С первого взгляда (*лат.*).
[4] On Br. Su. II. 1.

как «Тантра Капилы» [5]; в то время как в другом месте он ссылался на философов санкхьи, как на *тантрантарьев* [6]. Конечно, Тибо не намеревался придавать какое-либо техническое значение слову «тантра», пользуясь им в этих двух случаях. Он переводил «Капиласья тантру» [7] как «система Капилы» и «тантратариах» как «последователи другого учения» [8]. Но этимология слова «тантра» не дает нам значений «система» или «учение». Шанкара обычно употреблял в подобных случаях слово *«вада»*. Но если перевод Тибо правилен, то необходимо считать крайне примечательным тот факт, что Шанкара употреблял слово «тантра» *только в текстах, где он рассматривал санкхью, и никогда — в текстах, анализирующих другие системы.* Кроме того, Тибо сам обнаружил невозможность использования первого вышеупомянутого значения слова «тантра» в смысле «система» или «учение». Ему приходилось переводить его как «называемое тантрой» [9].

Но какое в действительности значение слова «тантра» в этом случае дает Шанкара? Обычное толкование [10] следующее: он, возможно, здесь ссылается на древний трактат о санкхье, «Шасти тантру», который был утерян. Такое толкование принять нельзя, ибо оно порождает целый ряд затруднений. В трудах самого Шанкары не имеется ничего, что бы могло оправдать эту версию. Не понятно, почему, если Шанкара действительно хотел сослаться на этот трактат, он не назвал его настоящим именем. Возможно ли, чтобы он употребил слово «тантра» просто для обозначения текста «Шашти тантры»? По-видимому, это вряд ли имело место, должно же было существовать в его время точное значение. Кроме того, сомнительно, если не совершенно абсурдно, думать, что Шанкара ссылался здесь на какой-то определенный трактат. Скорее всего Шанкара использовал слово «тантра» в общем смысле, как включающее *смрити*, то есть трактаты хотя и не принадлежащие к священным текстам, но исходящие от авторитетных лиц. Кроме того, автор «Санкхья карики» [11] сам употреблял слово «тантра» в значении «учение санкхья». Этот факт может быть понят в свете того обстоятельства, что, как известно, за исключением комментаторов-тантриков, не существовало других древних комментаторов, принадлежащих к какой-либо иной школе индийской философии, которые употребляли бы слово «тантра», говоря о нем

[5] I b.
[6] I b, II, 4, 9.
[7] SEE, XXXIV, 295.
[8] I b, XXXVIII, 86.
[9] XXXIV, 291.
[10] Vedantabagish SB (B), 2n.
[11] О различии в интерпретации «bahudha kritam tantram» см. Dasgupta, HIP, I, 211, и Colebrooke, SK, 158—159.

как об учении. Помимо того, название «Шашти тантра» само по себе многозначительно, ибо оно является типичным названием для тантрических текстов. Интересен и другой текст по «Санкхья йоге», под названием «Патанджали тантра» [12], содержащий ссылки на алхимические проблемы.

Такое неоднократное использование слова «тантра» в связи с санкхьей не могло быть случайным. Мы вскоре увидим, что Гунаратна упоминает о другом утерянном тексте по санкхье — «Атрея тантре».

Но гораздо большее значение имеют важные, хотя и косвенные, улики, которые приводят нас к предположению, что Шанкара правильно называл в «Брахма сутре» санкхью или систему Капилы «тантрой», хотя, несомненно, и в условном смысле, как оно и употреблялось в самой тантрике. Значительная часть «Брахма сутры» была предназначена для опровержения философских и теологических выступлений, оппозиционных точке зрения веданты. Очевидно, автор был озабочен опровержением тех враждебных систем, которые оказывали наибольшее влияние в то время. Мы уже видели, что тантризм с глубокой древности пользовался широкой популярностью и влиянием; и на самом деле, он представлял собой сильнейшую оппозицию ведическому направлению. При этих обстоятельствах было совершенно естественным для автора «Брахма сутры» опровергать тантризм. Странно, однако, что мы не встречаем в текстах ни одного афоризма, направленного против тантризма. Подобное явление может быть объяснено только предположением, что автор сутр, обстоятельно опровергая систему санкхья, не считал необходимым особо опровергать тантризм — возможно, из-за того, что в его время различие между основными принципами этих двух систем не было тогда сколько-нибудь значительным.

Сейчас нас особенно интересует то, что если данная гипотеза верна и если философия санкхья в раннюю эпоху была развернутым философским выражением основных теоретических принципов, содержащихся в скрытом виде в тантризме, и если, далее, как мы уже пытались доказать, термин «локаята» первоначально означал «убеждения» и «обычаи», широко представленные в тантризме, то тогда первоначальная санкхья могла бы рассматриваться как главная система, развивавшая традиции локаяты в индийской философии. Шиланка — джайнский комментатор — подтверждает отсутствие какого-либо существенного различия между санкхьей и локаятой [12]. Шанкара также заставляет философов санкхьи ссылаться на авторитет локаятиков. Все это означает, что первоначальная санкхья была выражением бескомпромиссного атеизма и материализма.

[12] Dasgupta, HIP, I, 235.

И действительно, подлинная древнеиндийская философская традиция считала ее таковой. Ее всегда называли *ниришвара-прадхана карана-вада*, то есть «безбожное учение о первоначальной материи». Кроме того, она, вероятно, первоначально должна была существенно противоречить ортодоксии, или ведической традиции, которая достигла высшего развития в упанишадах. Это обстоятельство представители ортодоксальной традиции, подобно Шанкаре и прочим, настойчиво старались подчеркнуть.

Якоби придерживался мнения, что санкхья была первоначально развитием материалистического философского течения, существовавшего в Индии с очень древних времен. Эту точку зрения Радхакришнан пытался опровергать. Попытка Якоби, заявил Радхакришнан, «рассматривать санкхью как развитие ранней материалистической школы, малообоснованна. Настаивая на абсолютной реальности и независимости духа, она восстановила против себя все материалистические точки зрения на умственные феномены. Ни на одном из этапов развития санкхьи мы не нашли ничего, в чем санкхья могла бы отождествляться с материализмом» [13].

По-видимому, Радхакришнан находился под влиянием, причем сильным, позднейших мыслителей, писавших о санкхье, которые уже не имели понятия о первоначальном духе этой системы. На самом деле, как мы увидим позже, эта материалистическая точка зрения является единственной в своем роде по значению в истории индийской философии. Именно поэтому система санкхья могла обогатить нашу философскую мысль основными идеями позитивных наук. Наиболее важные из них — теория материи, теория причинности, теория познания и теория эволюции. Имея в виду последнюю, Шил заметил: «Система санкхья представляет необычный интерес в истории мысли, поскольку она включала первоначальное ясное и легко понимаемое объяснение космического процесса, основанного на сохранении, превращении и рассеивании энергии».

То, что такая идея была обнаружена в такой древней системе, как санкхья, может показаться кое-кому натяжкой, но это не так. Даже если первоначальная санкхья не выражала все эти идеи в развернутом виде, то они содержались в ней в скрытом виде, а это могло быть только потому, что санкхья основывалась на материалистическом фундаменте [14]. Тем не менее предпринимались усилия ввести с самого начала эту свободомыслящую систему в рамки ортодоксии и выдвигались всевозможнейшие аргументы для того, чтобы представить санкхью как идеалистическую и спиритуалистическую систему.

[13] IP, II, 251.
[14] PSAH, 2.

В конечном итоге все это вызвало большую путаницу в современных толкованиях философии санкхья. Поэтому на начальной стадии нашего изучения мы сталкиваемся с особой проблемой: как достичь правильного понимания санкхьи?

2. Проблема первоначальной санкхьи

Большое влияние, которое философия санкхья имела в Индии, может быть объяснено тем обстоятельством, что со времени I столетия до н. э., как сказал Гарбе, «индийская литература в целом, начиная с «Махабхараты» и свода законов Ману, в особенности литература мифологических и легендарных пуран, в той мере, в какой они насыщены философскими идеями, была проникнута идеями санкхьи» [15]. Даже Шанкара [16], вероятно, самый значительный противник санкхьи, неоднократно признавал, хотя и неохотно, что система санкхья подкрепилась многими весьма вескими аргументами и ее отдельные принципы одобрялись некоторыми весьма умными людьми. Именно поэтому вызывает удивление, что, несмотря на это, подлинно достоверные материалы по первоначальной санкхье скудны, а те, которые нам доступны, зачастую фальсифицированы.

Традиционное приписывание Капиле авторства этой системы не следует смешивать с противоречивыми и широко распространенными мифами о самом Капиле [17]. Как мы увидим, свидетельство «Махабхараты» вызывает только недоумение: был ли это мужчина или женщина? Даже название «санкхья» до сих пор не расшифровано, несмотря на все попытки объяснить его значение [18].

Что касается первоначальных текстов, содержащих непосредственное изложение этой философии, то до нас, строго говоря, дошли только два. Это «Санкхья карика» и известная «Санкхья сутра». Первая чрезвычайно коротка, состоит только из семидесяти двух рифмованных двустиший; вторая — это более поздний и в значительной степени фальсифицированный труд. Авторство «Санкхья сутры» приписывается Капиле. «Санкхья сутра» подражает манере древних, излагая текст в виде собраний не очень ясных афоризмов. Согласно Гарбе [19], «в высшей степени вероятно, что сами сутры относились примерно к 1400 г. н. э. Дасгупта [20] отодвигает эту дату на пять столетий назад, но он не привел каких-либо определенных до-

[15] ERE, XI, 189.
[16] On Br. Su, II, 1, 12; II, 2, 17.
[17] Colebrooke, SK, 157, Malasekera, DPPN, I, 513—515.
[18] Belvalkar & Ranade, HIP, II, 412.
[19] SPB, pref., IX.
[20] HIP, I, 212.

казательств в обоснование своего предположения. Вместе с тем остается незыблемым тот основной факт, что «Санкхья сутра» не упоминается каким-либо автором раньше XV столетия н. э. Мадхавачарья [21] в главе о санкхье цитировал только «Карику». Даже Гунаратна [22], хотя он упоминал о ряде трактатов по ранней санкхье, не знал, очевидно, о сутрах.

Кроме того, насколько невозможно полагаться на эти сутры как на достоверный источник первоначальной санкхьи, видно из факта, что в сутрах заметны настойчивые усилия уничтожить все различия между санкхьей и ведантой. Как сказал Гарбе:

«Даже в самой «Санкхья сутре»... учение санкхьи не изложено в своем первоначальном и неизвращенном виде, ибо «Сутра» ищет оправдания расхождению между их точкой зрения, с одной стороны, и учениями упанишад и веданты — с другой. В частности, автор «Сутры» с великим трудом находит доказательства невозможности положения, которое гласило, что концепция системы санкхья не впадает в непримиримое противоречие с учением о личном боге, о всеобъемлющем единстве брахмана, о природе брахмана, состоящей в блаженстве *(ананда)*, и о достижении высочайшей цели на небесах» [23].

Афоризмы, приводимые Гарбе, при всей их очевидной абсурдности представляют все же некоторый интерес [24]. Ниже приводятся его заключительные замечания о различии между первоначальной санкхьей и точкой зрения «Санкхья сутры».

«В действительности санкхья во многих местах ясно обнаруживает неопровержимые следы ведантического влияния: наиболее очевидно это в IV, 3, что является повторением слово в слово «Веданта сутры» в IV, 1, 1 и в V, 116, где ведантический технический термин *брахмарупата* используется вместо выражения, употребляемого обычно в санкхье».

Отсюда ясно, что «Санкхья карика», приписываемая Ишваракришне, появилась гораздо позднее. По Гарбе [25], это могло иметь место в V столетии н. э., в то время как Дасгупта относит ее к 200 г. н. э. [26] Несмотря на сравнительно большую древность «Санкхья карики», некоторые современные ученые выдвигали определенные исторические доказательства, чтобы обосновать невозможность изложения первоначальной санкхьи в «Карике».

«Тот факт, что Чарака (78 г. до н. э.) не ссылается на санкхью в версии Ишваракришны или на упоминаемую в иных

[21] SOS (Cowell), 221—230.
[22] TRD, 99.
[23] SPB, pref., XI.
[24] SS, I, 95; I, 154; V, 64; V, 68; V, 110; VI, 51; VI, 58; VI, 59.
[25] ERE, XI, 189.
[26] HII, I, 212.

частях «Махабхараты», является определенным доказательством того, что санкхья Ишваракришны была либо позднейшим вариантом, не существовавшим в эпоху Чараки, либо не считалась подлинным первоначальным учением санкхьи. Васильев говорит, цитируя тибетские источники, что Виндхьявасин изменил санкхью в соответствии со своими взглядами. Такакусу полагает же, что Виндхьявасин было другим именем Ишваракришны» [27].

Помимо таких исторических соображений, логический анализ текста обнаруживает резко выраженную тенденцию примешивать к системе санкхья определенные философские взгляды, бывшие по происхождению на самом деле ведантическими, хотя, возможно, и не в такой степени, как это делал автор «Санкхья сутры». Во всяком случае, было бы неверно при таком положении дел некритически полагаться на то представление о первоначальной санкхье, которое содержится в «Карике». Более того, «Санкхья сутра» представляет собой всего лишь что-то вроде собрания афоризмов, а «Санкхья карика» — лишь сборник «особым образом сокращенных для заучивания стихов». Чтобы их понять, необходимо признать свою зависимость от комментаторов. Бхаттачарья [28] выражал сожаление о том, что, «по-видимому, не существует преемственности традиции от древности до века комментаторов». Но положение хуже, чем можно себе представить. Ибо, строго говоря, мы не встречаем произведений какого-либо комментатора на любой из этих двух текстов, которого можно было бы назвать последователем санкхьи в полном смысле этого слова. За исключением Раджа, чьи труды утеряны [29], наиболее известными комментаторами «Карики» были Гаудапада и Вачаспати Мишра. Нет серьезных оснований для отрицания гипотезы, что Гаудапада был тем человеком, который благодаря своему комментарию на «Мандукья упанишаду» стал известен как ведантический философ. Коулбрук [30] считал их одним и тем же лицом. Во всяком случае, его комментарий «Карики» определенно ведантический. С другой стороны, Вачаспати Мишра, средневековый философ, принадлежащий к школе ньяя, философ, известный своим теизмом, сознательно нападал на атеизм первоначальной санкхьи, стремясь превратить ее в теистическую философию.

Первым комментатором «Санкхья сутры» был Анируддха, явный ведантист, живший в XV столетии н. э. Его последователем был Виджняна Бхикшу (XVI в. н. э.); его комментарий «Правачана бхашья» — это, вероятно, наиболее известная

[27] HH, I, 212.
[28] SP, 127.
[29] Dasgupta, HIP, I, 212 n.
[30] SK, VI.

работа об этой системе. Известны также и его поистине титанические усилия привести санкхью в гармонию с ведантой.

В еще большей степени, чем в «Санкхья сутре», ведантическое влияние сказывается в комментарии на «Сутру», данном Виджняна Бхикшу... Для того чтобы преодолеть огромный разрыв между санкхьей и его собственным теизмом (который он охотно называет ведантическим), Виджняна Бхикшу прибегает к довольно странным приемам, чтобы устранить один из основных принципов подлинной санкхьи — отрицание бога [31].

Но еще более абсурдным, как это заметил Гарбе [32], было стремление Виджняна Бхикшу примирить ведантическое учение о нереальности мира *(майя)* с учением санкхья о материи как абсолютной реальности — *пракрити*, или *прадханы*, также называемой *майей* в санкхье, но в смысле, противоположном ведантическому.

По санкхье работ средневековых авторов немного. Но если взгляды выдающихся средневековых комментаторов, изложенные в сохранившихся трактатах по этой системе, или, что, пожалуй, еще хуже, если сами трактаты не могут быть использованы из-за некритического подхода к содержанию первоначальной санкхьи, то важность позднейших работ для нашей цели еще менее значительна.

3. Источники первоначальной санкхьи

Существовали иные и более древние труды по санкхье, но они не дошли до нас. Наиболее важным из них, возможно, была некая «Шашти тантра», о которой упоминалось в конце «Карик».

«То, о чем говорилось здесь в семидесяти рифмованных двустишиях, есть целая система санкхья, содержащаяся в «Шашти тантре», но лишь в отрывочном или полемическом виде [33]. Коулбрук [34] полагал, что это не было упоминанием, в частности, о каком-либо трактате в санкхье; он переводил слова «шашти тантра» как «содержащий шестьдесят принципов». Но это выглядит неправдоподобно. Нельзя составить список шестидесяти принципов, составляющих сущность философии санкхья, не исказив ее искусно, как это сделано по отношению к «Раджавартике», приводимой Вачаспати Мишрой [35] в комментарии на «Карику». Даже «Карика» [36] упоминала о двадцати пяти

[31] Garbe, SPB, pref., XII.
[32] Там же, XIII.
[33] Так же, как и этот фрагмент, большая часть цитат из «Карики» в этой главе дается в переводе Коулбрука.
[34] SK, 160.
[35] Там же.
[36] 3.

категориях, а авторитетная ортодоксальная традиция, как свидетельствует «Сарва даршана санграха»[37], упоминала о санкхье как об учении из двадцати пяти принципов. Кроме того, другие авторы ссылались на «Шашти тантру» как на отдельный текст. Например, является фактом, что мы находим изложение ее сути в «Ахирбудхья санхите»[38], хотя по поводу этого резюме можно иметь различные мнения. Гунаратна слегка изменил название текста — обстоятельство, которое приводит Дасгупту[39] к предположению, что это могло быть упоминанием измененной редакции «Шашти тантры». Гунаратна[40] сам упоминал о двух других авторитетных работах по санкхье: «Матхара бхашье» и «Атрея тантре». Ничего не известно о первой и ничего не сохранилось о второй, хотя Дасгупта[41] полагал, что «Атрея тантра» излагала, возможно, ту же самую теорию, что и учение, рассматриваемое Чаракой как санкхья. Его аргумент таков: в древнем медицинском трактате, приписываемом Чараке, мы определенно имеем дело с версией санкхьи, а мудрец Атри, как говорят, изображен как оратор в работе Чараки. Название «Атрея тантра» поэтому может быть выведено от имени этого мудреца. Однако более значителен тот факт, что «Чарака санхита» старше, чем «Санкхья карика» и изложение санкхьи в этих двух текстах существенно различно. Это привело Дасгупту[42] к мысли, что «описание санкхьи, данное Чаракой, представляет, вероятно, раннюю школу. Гунаратна[43] также говорит о двух различных школах санкхьи — мауликье санкхье и уттара санкхье, буквально «первоначальной санкхье» и «поздней санкхье». Дасгупта[44] утверждал, что первая могла быть той же самой школой, которую представляет версия санкхьи у Чараки. Далее, в «Махабхарате» мы встречаемся с некоторыми фрагментами, в которых учение санкхья было изложено Джанакой, королем Митхилы, и, согласно Дасгупте[45], это изложение санкхьи по существу совпадало с версией санкхьи, данной Чаракой, что является дополнительным доказательством в пользу его предположения о школах санкхьи. Была ли версия Чараки фактически той же самой, что и первоначальная санкхья — это, по-видимому, открытый вопрос. Очевидно и то, что, хотя «Карике» Ишваракришны посчастливилось остаться самой древней из дошедших до нас работ по этой философии, мы не можем некритически полагаться на нее при реконструкции истинного облика

[37] SBS (Cowell), 223.
[38] Dasgupta, HIP, I, 220.
[39] Там же, I, 220—221.
[40] TRO, 99.
[41] HIP, I, 213.
[42] Ib, I, 212.
[43] TRD, 99.
[44] HIP, I, 217.
[45] Там же, I, 216.

первоначальной санкхьи. Дело в том, что санкхья по происхождению очень стара и изменения вводились в нее непрерывно почти с самого начала ее возникновения. В «Махабхарате»[46] санкхья и йога описывались как две вечные системы. Каутилья[47] упоминал только о трех системах, а именно — о санкхье, йоге и локаяте. На основании свидетельств, подобных этим, Гарбе[48] утверждал, что санкхья — это название древнейшей системы индийской философии». Наряду с другими[49] он пытался доказать, что санкхья была добуддистской и что это фактически та система, из которой буддизм и возник[50]. Название местности, где родился Будда, Капилавасту, может быть произведено от имени Капила. Гарбе писал:

«И на самом деле Ашвагоша сказал нам довольно определенно, что буддистское учение произошло из философии санкхья. Оба учителя Будды, а именно Удара Калама и Уддака (Тамапутта), придерживались санкхьяистских взглядов»[51].

Все это означает добуддистское происхождение философии санкхья. Ее древность, кроме того, подтверждается тем обстоятельством, что название «санкхья» так же как терминология, свойственная ей, может быть обнаружено в некоторых упанишадах, в особенности в «Катхе», «Майтри», «Шветашваре» и «Прашне», хотя все они считаются более поздними упанишадами, чем остальные. Это позволяет некоторым современным ученым основывать рассуждения на рудиментах системы санкхья, содержащихся в литературе упанишад. Но мы можем начать с анализа обстоятельства, которое делает эту возможность крайне маловероятной.

4. «Брахма сутра» и санкхья

Весьма странно, что современные ученые, которые рассуждали о первоначальной санкхье, почти ничего не знали о важном источнике нашего знания — о санкхье. Мы имеем в виду «Брахма сутру», или «Веданта сутру», приписываемую Бадараяне.

«Брахма сутра» представляет собой первую попытку систематизации философии упанишад. Она состоит из 555 сутр, или афоризмов (а зачастую из отдельных слов, даже не изречений), распределенных по четырем главам, каждая из которых подразделяется на четыре части. Эти сутры в их теперешнем

[46] Garbe, ACOPVMSS.
[47] A, I, 1.
[48] ERE, XI, 189.
[49] Thomas, LB, 193.
[50] Garbe, ACOPVMSS.
[51] BD (B), 37.

виде, согласно Дасгупте [52], возможно, написаны во II столетии до н. э. Но Тибо [53] утверждал, что им «предшествовал целый ряд подготовительных литературных опытов, по отношению к которым они (сутры) представляют только сжатое резюме». «Если оба ученых правы, то эта попытка систематизировать упанишады, вероятно, относится к глубокой древности. Некоторые авторы [54] дошли до утверждения, что «Брахма сутра» могла быть добуддистской. Это не было бы преувеличением, если бы мы не согласились считать одну небольшую часть сутры, так называемую *таркападу*, позднейшим добавлением к первоначальной санкхье или если бы мы пришли к мнению, что все традиционные комментаторы совершенно неправильно понимали ее, ибо все они единодушны во мнении, что этот отрывок содержит развернутое опровержение буддистской школы *виджнянавадинов*, которая существовала много позднее, чем Будда. Но дело в том, что мы не можем сомневаться по меньшей мере в основных положениях главных комментаторов текста. Если мы сделаем это, то сутры станут просто бессмысленным набором слов: именно этим, как показывал Тибо, «Брахма сутра» отличалась от других сутр, то есть отличалась в грамматическом отношении. Ведь можно понять по крайней мере значительную часть других сутр без того, чтобы становиться в зависимость от комментаторов. Но не так обстоит дело с «Брахма сутрой».

«Едва ли имеется хотя бы одна сутра, понятная без комментария. Наиболее существенные понятия обычно не нуждаются в нем. Нет ничего, например, более обыкновенного, чем простой пропуск подлежащего и сказуемого предложения. И когда в каком-либо месте из сутр случается, что слова объясняются без чьей-либо помощи, фразеология становится в высшей степени неясной и невразумительной. Так что без разъяснения, почерпнутого из комментариев, мы не были бы в состоянии выяснить, о каком предмете идет, собственно говоря, речь» [55].

Этот пункт очень важен. Философская позиция «Брахма сутры» может быть понята только в зависимости от главных комментариев на этот труд. Самый ранний и лучший из комментаторов был Шанкара, хотя разрыв во времени между «Брахма сутрой» и Шанкарой был значителен: последний жил в VIII в. н. э. [56] Еще Гоу [57] указывал, что ведантический взгляд дошел до Шанкары через целую когорту проповедников, вклинившихся между ним и автором «Брахма сутры».

[52] HIP, I, 418.
[53] SBE, XXXIV, intro, XII
[54] Vireswarananda, BS, intro, VIII и далее.
[55] SBE, XXXIV, intro, XIII—XIV.
[56] IA, XI, 174 и далее, JBBRAS, XVI, 190; XVIII, 88, 203 etc.
[57] PU, 239 и далее.

Другим главным комментатором этого текста был Рамануджа, живший в XI в. н. э.[58] За ним стояла также древняя и почтенная традиция[59]. Обычно утверждают, что его расхождение с Шанкарой значительно. Тем не менее мы можем согласиться вступить в зависимость как от Шанкары, так и от Рамануджи ради уразумения основ философской позиции «Брахма сутры». Различие между ними, в конце концов, — это различие внутри некоторой общей платформы.

Именно поэтому не будет правильным утверждение о том, что определенная философская точка зрения не может приписываться самой «Брахма сутре» из-за того, что мы находим ее только в трудах комментаторов, она выражена не ясно в самих же сутрах. Несмотря на разрыв во времени между сутрами и комментариями, несмотря на различие между сутрами и главными комментариями, можно многое узнать о действительной философской точке зрения в «Брахма сутре» из комментариев, особенно из работ Шанкары.

Самое интересное для нас в «Сутре» — это то, что автор «Брахма сутры» принял на себя *великую миссию опровергнуть философию санкхья и фактически рассматривал ее как наиболее серьезный вызов системе веданты.* Поэтому взгляды, опровергаемые в «Брахма сутре» как взгляды санкхьи, могут дать нам реальное представление о природе первоначальной санкхьи. Пожалуй, могут возразить, что санкхья, опровергаемая в «Брахма сутре», в общем такая же, что и та, которая изложена в «Карике». Поэтому разве можно сомневаться в позднейшей версии санкхьи и воссоздавать санкхью на основе ее ранней версии? В этом возражении есть некоторая доля истины, во всяком случае, в той его части, в какой это относится к комментарию Шанкары на «Брахма сутру». Ибо версия санкхьи, опровергавшаяся здесь, в значительной степени взята из «Карики». И все же комментарий Шанкары предпочтителен. Автор «Карики» намеревался привить к санкхье некоторые элементы идеалистического порядка, очевидно заимствованные из ведантической школы. Произведения Шанкары поэтому в особенности полезны для раскрытия возникшей таким путем внутренней непоследовательности, то есть, будучи в высшей степени сознательно идеалистическим философом, Шанкара мог ясно видеть, что ведантические элементы (в частности, ведантическое понятие *пуруши*, или самости сознания) могли быть введены в систему санкхья только благодаря нарушению внутренней последовательности системы санкхья. Поэтому не будет методологической ошибкой предполагать, что мы сможем извлечь нашу основную идею о первоначальной санкхье и опровержение ее в «Брахма

[58] ERE, X, 572.
[59] SBE, XXXIV, intro, XVII.

сутре»[60], и нельзя также считать ошибкой обращение к рассмотрению таких источников, как «Махабхарата», «Чарака санхита», ранние упанишады и даже сама «Санкхья карика». И лишь тогда нам откроется, что́ действительно можно узнать о первоначальной санкхье из всего этого. Если кто-нибудь сомневается в правильности подобного пути, то ему придется считать, что либо Бадараяна сражается с воображаемой философией, вдобавок называя ее санкхьей, либо то, что главные его комментаторы совершенно не поняли его. Очевидно, обе возможности одинаково абсурдны.

5. Идеализм против материализма

Прежде всего важно понять, что нет ничего произвольного в допущении, что Бадараяна опровергал санкхью. Это было вызвано логической необходимостью. Философия санкхья в трактовке «Брахма сутры» называлась «прадхана вада» или «прадхана карана вада», то есть «учение о прадхане» или «учение о прадхане как первопричине, абсолютной реальности». Поскольку прадхана является в санкхье синонимом для пракрити, то описание этой философии в «Брахма сутре» делает понятие пуруши, без сомнения, аномальным. Однако этим пунктом мы займемся позже. Нет сомнения в том, что прадхана означала только первоначальную материю, лишенную разума или не чувствующую первопричины. Наоборот, ведантическая философия была «брахма вадой» или «Брахма карана вадой», то есть доктриной, согласно которой Брахман есть первая причина, абсолютная реальность. Каковы бы ни были пункты, по которым Рамануджа отличался от Шанкары в объяснении природы Брахмана, нет сомнения в том, что этот Брахман был принципом сознания у всех ведантистов. Поэтому полемика между «Брахма карана вадой» в «Брахма сутре» и «прадхана карана вадой» санкхьи попросту была полемикой между идеализмом и материализмом. Это был конфликт, если прибегнуть к терминологии индийской философии, между «четана карана вадой» и «ачетана карана вадой», то есть между «учением о первой причине как принципе сознания» и «учением о бессознательной материи». Бадараяна, опровергая материализм санкхьи, тем самым защищал свои идеалистические позиции. Мы легко сможем увидеть, как широко было влияние материалистической мысли в те дни, как стара полемика между материализмом и идеализмом в Индии, если оценим по достоинству стремление

[60] Я исключаю таких поздних комментаторов, которые толковали «Брахма сутру» согласно возможным теологическим и философским взглядам, включая даже шактистские и санкхьяистские взгляды.

Бадараяны выделить философов санкхьи как главных своих противников. Нужно рассмотреть распределение материала в «Брахма сутре» для того, чтобы увидеть, какое значение автор придавал опровержению материализма санкхьи. После объяснения в первых четырех сутрах некоторых пунктов, касающихся природы Брахмана, и ведантических текстов — а именно предпосылки исследования Брахмана: того, что Брахман есть причина, и т. д. мира, что он — источник вед и что он постоянная тема, которую обсуждали все ведантические тексты, — автор спешит доказать в следующих семи сутрах, что этот Брахман является разумным принципом и его не следует смешивать с лишенной сознания *прадханой* санкхьи.

Но это не единственные сутры, в которых Бадараяна пытался опровергать материалистическую точку зрения санкхьи. Много внимания в «Брахма сутре» было уделено опровержению положений враждебных школ; но ни одной из них не было уделено даже половины того внимания, которое было уделено санкхье. Помимо семи сутр, как уже упоминалось, в целом четвертая часть *(пада)* первой главы *(адхьяя)* и первые разделы как первой, так и второй части второй главы были предназначены для опровержения санкхьи. Обратившись к числовому сопоставлению, мы видим, что из 555 сутр текста по меньшей мере 60 были определенно предназначены для опровержения учения о прадхане, в то время как только 44 были предназначены для опровержения других враждебных школ. Из них 43 специально направлены против джайнизма и 17 — против школ буддистской философии [61].

Помимо чисто количественных, имеются и другие доводы, чтобы судить о санкхье как о сильнейшей оппозиции ведантической точке зрения. В первой части второй главы автор после сложного опровержения доктрины прадханы заявил: «Тем самым те (теории), которые также не приняты авторитетными лицами, были объяснены» [62]. Шанкара комментировал это следующим образом.

«До сих пор мы опровергали эти возражения против ведантических текстов, основываясь на рассуждении, которое принимает их защиту доктрины прадханы как причины мира... Но какой-либо тупоумный человек может подумать, что другие возражения, содержащиеся в рассуждении, могут быть направлены против веданты; так обстоит дело с атомистической теорией. Поэтому сутракара (автор сутр) распространяет последнее

[61] Санкхья опровергалась в следующих сутрах: I, 5—11; I, 4, 1—28; II, 1, 1—11; II, 2, 1—10. Ср. опровержение джайнизма в II, 2, 33—36 и буддизма в II, 2, 18—32.

[62] II, 1, 12; SBE, XXXIV, 317.

возражение на предшествующие опровержения, считая, что *победа над наиболее опасным противником означает победу и над слабейшим противником.* Другие доктрины, к примеру атомистическая теория, которая даже частично не разделялась Ману, Вьясой или другими авторитетами, должна считаться «объясненной», то есть опровергнутой по тем же самым причинам, по которым опровергается доктрина прадханы» [63]. Сравнение, на котором Шанкара основывал свои аргументы, было взято из терминологии состязаний по борьбе: если вы наносите поражение борцу — чемпиону враждебного лагеря, то вам больше незачем состязаться с более слабым противником *(прадхана малла нирвахана ньяя).* Рамануджа фактически дает то же самое объяснение этой сутры; только он сделал более полным перечень противников.

«Сказанное в сутре означает, что благодаря опровержению учения санкхья, которое не содержалось в ведах, другие теории, находящиеся в том же самом положении, а именно теории Канады, Акшапады, Джины и Будды, должны также считаться опровергнутыми» [64].

В этом списке нет упоминания о локаяте, что весьма многозначительно. Мы не находим также ни одной сутры во всей «Брахма сутре», которая бы прямо предназначалась для опровержения точки зрения локаяты. Вероятное объяснение таково: автор текста, опровергающего санкхью, высказал все то, что, по его мнению, требуется для опровержения материалистической точки зрения. По меньшей мере ясно одно: что ранние представители ведантического идеализма понимали под санкхьей разновидность вульгарного материализма.

Первое свидетельство в «Брахма сутре» о санкхье было именно свидетельством о материалистической точке зрения. Отправляясь от точки зрения Шанкары, Тибо переводил это таким образом:

«Точка зрения наблюдения, то есть мышления, приписываемого в упанишадах причине мира — *прадхане,* не существует (она идентична с причиной мира, упоминаемой в упанишадах), ибо она не основана на священном писании» [65].

Вместе с тем, следуя Рамануджа, он переводил ту же сутру так:

«Точка зрения наблюдения (то есть мышления) того, что не основано на священном писании (то есть *прадхана*), не существует (чему и учили тексты, говорящие о происхождении мира)» [66].

[63] SBE, XXXIV, 317—318.
[64] SBE, XLVIII, 426.
[65] I, 1, SBE, XXXIV, 47.
[66] SBE, XLVIII, 200.

Эти два перевода практически тождественны. Это показывает, что, когда потребовалось выступить против учения о материальной первопричине, два идеологических философа отбросили в сторону свои разногласия. Шанкара пространно объяснял, что прадхану в санкхье иначе, чем материя, лишенная сознания, назвать нельзя, а Рамануджа добавлял: «мышление не может принадлежать нечувствующей прадхане; термин «существо» (в «Чандогья упанишаде», согласно которой это существо есть причина мира) может поэтому означать только всезнающую высочайшую индивидуальность, которой присуще мышление» [67].

Само собой разумеется, если бы санкхья не рассматривалась как разновидность материализма, подобная стойкая оппозиция к ней со стороны веданты была бы лишена всякого смысла.

6. *Антиведическое происхождение санкхьи*

Согласно классической традиции, только три философские школы, а именно локаята, буддизм и джайнизм, считались неведическими, или *настика*, в то время как санкхья рассматривалась в качестве философии *астика,* то есть наследующей ведическую традицию. Но это невозможно с точки зрения «Брахма сутры», в соответствии с которой санкхья была авторитетнейшим неведическим или даже антиведическим направлением.

«Брахма сутра» представляла собой только усилие систематизировать философию упанишад или веданты. Согласно ей, истина в философии не может быть достигнута самостоятельным рассуждением: она заключена в ведах и упанишадах. Роль рассуждения ограничивалась просто анализом того, что подразумевалось в этих текстах. Именно потому вполне логично, что автор сутры, так же как и ее главные комментаторы, для опровержения санкхьи должен был проявить величайшее старание в доказательстве того, что эта философия не имела ничего общего с действительной ведической традицией и что не имеется фрагмента в ведах или упанишадах, который подтверждал бы учение о *прадхане*. Шестьдесят афоризмов «Брахма сутры» прямо опровергают санкхью, по меньшей мере тридцать семь [68] предназначены для доказательства ее неведического и антиведического характера.

К сожалению, несмотря на это решающее свидетельство подлинной ортодоксальной традиции, современные ученые, подобно Гарбе, Циммеру и Шастри, еще раз доказывали, что

[67] SBE, XLVIII, 201.
[68] I, 1. 5—11; I, 4.1—28; II, 1. 1—2.

первоначальная санкхья, вероятно, была всецело антиведической.

Было бы скучным и отнюдь не необходимым цитировать все свидетельства «Брахма сутры» относительно антиведического характера первоначальной санкхьи. Для нашей цели вполне достаточно нескольких примеров. Шанкара писал:

«Нельзя найти место в ведантических текстах для лишенной сознания прадханы, выдумки санкхьяистов, так как о ней не упоминается в священных книгах. Почему? Потому что свойство наблюдения, то есть мышления, в священном писании приписывалось причине» [69].

Этот пункт совершенно ясен. Санкхья была философией, лишенной сознания, то есть материальной первопричины, в то время как, согласно упанишадам, первопричина была духовным принципом. Действительно, нет места для материалистической философии в идеалистическом по существу трактате [70]. В отношении этого пункта аргумент Рамануджи вообще не отличался от аргумента Шанкары.

Оба ученых приводили большое количество фрагментов из упанишад и подвергали их тщательному анализу, и все это с одной только целью: показать, что попытки открыть в них хоть какое-либо присутствие санкхьи были тщетными. Мы еще вернемся позже к рассмотрению некоторых фрагментов в связи с современными взглядами, претендующих на обнаружение зачатка первоначальной санкхьи в упанишадах. Здесь же мы хотим только показать, что философы, которые представляли фактически ортодоксию древнеиндийской философии, не одобряли подобного намерения.

С точки зрения «Брахма сутры» санкхья по своей природе была абсолютно свободомыслящей. Не говоря уже о свидетельстве *шрути* (то есть непосредственного откровения: веды и упанишады), санкхья не могла, по словам ведантистов, претендовать на авторитетность даже на основании того, что она была *смрити*. Смрити (буквально — память) как противоположность шрути — это тексты, которые были созданы авторитетными мудрецами и которые позднейшие учителя сократили для облегчения запоминания их. Защитники санкхьи могли бы заявить, что так как можно проследить истоки происхождения санкхьи вплоть до великого мудреца Капилы, то система пользовалась статутом смрити. Текст «Брахма сутры» [71] был ответом на такое заявление. В согласии с толкованиями как Шанкары, так и Рамануджы главные пункты сутры могут быть схематично представлены так.

[69] On Br. Su., I, 1, 5; SBE, XXXIV, 47.

[70] Остается выяснить в Ch. VIII, как это идеалистическое мировоззрение упанишад возникло на руинах архаического материализма.

[71] II, 1, 1.

Возражение: Доктрина Брахмана, изложенная «Брахма сутрой», не может быть принята из-за того, что противоречит *смрити,* а именно *смрити* Капилы.

Ответ: Этот аргумент несостоятелен. Если мы принимаем учение санкхьи о *прадхане*, то мы должны отвергнуть ясные учения некоторых других смрити.

Как сказал Шанкара:

«Если вы возражаете против учения о боге как причине мира на основании того, что этим некоторые смрити делаются бесцельными, то вы тем самым сами делаете другие смрити, которые свидетельствуют в вашу пользу, тоже бесцельными»[72].

Шанкара[73] цитировал пураны, «Бхагавату» и «Апастамба дхарма сутру» для того, чтобы показать, как эти «остальные» смрити провозглашали первопричину разумным принципом. Рамануджа[74], желая увеличить этот перечень, добавлял цитаты из «Ману смрити», «Гиты» и «Махабхараты».

Поэтому, приняв мнение о том, что санкхья является смрити, мы получаем, по-видимому, аномальную ситуацию: различные смрити оказались противоречащими друг другу. Шанкара так объяснил ортодоксальную позицию.

«Так как *пурвапакшин* (противник веданты, то есть защитник санкхьи) полемизирует с нами на основании смрити, то мы отвечаем ему тоже на основании смрити; здесь продолжена нами линия обороны, имевшаяся в сутре. Далее, было уже показано, что цель текстов шрути состоит в передаче учения о боге как о причине мира. И, какие бы другие смрити ни противоречили этому утверждению, данный взгляд должен быть принят, в то время как противоположное мнение следует отбросить. Те смрити, которые следуют шрути, должны рассматриваться как имеющие силу авторитета, в то время как другими следует пренебречь»[75]. И еще:

«Даже если те «совершенные» личности, которые признаны авторитетами и достойны того, чтобы обращались к ним, то все же, поскольку «совершенных» личностей так много, мы обязаны во всех подобных случаях, где смрити противоречат друг другу по характеру изложения, ввиду отсутствия других средств обращаться к *шрути* за окончательным решением»[76].

Среди этих «совершенных» лиц авторитет Ману должен быть принят как не вызывающий сомнения, потому что, утверждал Шанкара, «мы имеем шрути, которые возвещают превосходство Ману, а именно: «что бы *ни сказал Ману, есть*

[72] SBE, XXXIV, 292.
[73] Там же, XXXIV, 293.
[74] Там же, XLVIII, 410.
[75] Там же, XXXIV, 293.
[76] Там же, XXXIV, 294.

откровение» («Тайттирия санхита», I, 2, 102). Ману сам... безоговорочно отрицал учение Капилы»[77].

Все это позволяет Шанкаре заявить о безусловно антиведическом характере системы санкхья. *«Система Капилы противоречит ведам и учению Ману, который следовал ведам»*[78].

Однако все это не может не произвести впечатление, что представители ранней ортодоксальной традиции были расположены считать Капилу совершенным мудрецом. Согласно Шанкаре, такая гипотеза была в лучшем случае сомнительной. Ибо, хотя в некоторых из священных текстов некий Капила определенно выдавался за проницательного мудреца, все же не имеется достаточных оснований выдвигать его в качестве основателя системы санкхья.

«Фрагмент из священного писания, который *пурвапакшин* (тот, кто возражает) приводил в качестве доказательства выдающейся мудрости Капилы, не может утвердить нас в вере в подобное учение Капилы (то есть некоего Капилы) как противника священного писания. Ибо в том отрывке упоминается лишь имя Капилы (без уточнения, о каком Капиле говорится), а в древнеиндийской философии мы встречаем еще другого Капилу, а именно Капилу, который сжег сыновей Сагара и имел прозвище Васудэва».

Из этого ясно одно: согласно подлинным представителям самой ведической традиции, система санкхья была первоначально враждебна ей[79]. Шанкара определенно указывал, что учение санкхья было *веда вируддха* (противоречащее ведам) и *ведаанусари манувачана вируддхача* (также противоречащая словам Ману, который следовал ведам). В комментарии на следующую сутру он сказал, что взгляды санкхьи не подтверждаются ни ведами, ни человеческим опытом *(веде локе ваупалабханте)*[80]. И в этом отношении он полностью согласен с Рамануджей, который утверждал, что «смрити Капилы, содержащие учение, противоречащее священному писанию, должны быть отвергнуты».

Мы можем теперь вернуться к текстам санкхьи («Карике» и «Сутре»), чтобы увидеть, насколько они удержали первоначальный антиведический характер системы. Достойно внимания, что, несмотря на сравнительно позднюю дату создания этих двух текстов, несмотря на тот факт, что философия санкхьи, как она трактуется даже в «Карике», была в значительной степени компромиссом с ортодоксальной точкой зрения, все же явно заметно, что следы первоначальной враждебности санкхьи к ведам были

[77] XXXIV, 294—295.
[78] Там же, XXXIV, 295.
[79] Там же.
[80] Оп Br. Su., II, 12.

не совсем еще утеряны в этих текстах [81]. В «Карике» говорилось:

«Проявившийся образ подобен переходящему, бесплодному образу, так как он не чист. В некоторых отношениях он так же недостаточен, как и чрезмерен в других» [82].

Слово, использованное в оригинале и переведенное как «проявившийся образ», это *анушравика*, и комментатор Гаудапада его объясняет так: анушравати — это то, что «человек последовательно слышит». Анушравика — проявленный образ, то есть запечатленный в ведах. Основания возражения санкхьи против авторитетности вед были объяснены довольно обстоятельно. Вильсон изложил их в основных чертах следующим образом.

«Веды некомпетентны, так как они бесчеловечны, предписывая кровопролитие. Так же и то блаженство, которое они обещают, преходяще, подобно тому, как сами боги являются конечными существами, погибающими при каждом периодическом перевороте. Бессмертие, о котором говорилось в ведах, — это просто или длительное существование, или существование вплоть до растворения существующих форм вещей. Веды также причина страданий вместо того, чтобы давать исцеление, блаженство, которое они обещают одному человеку за счет другого, есть источник зависти и несчастья для тех, кто не владеет им» [83].

Остатки этой первоначальной враждебности санкхьи к ведам могут быть обнаружены в «Санкхья сутре». Ведические предписания, говорит сутра [84], не отличаются от мирских установлений. Шрути (анушравика), говорит другая сутра [85], не может привести к summum bonum * *апурушартхаттвам* вследствие того, что плоды ведических ритуалов имеют начало (*садхья*) и, следовательно, должны иметь конец (*авриттийогат*).

Гарбе правильно заметил, что при подобном положении дел «первоначальная санкхья, вероятно, занимала позицию, совершенно противоположную доктрине Брахмана, как это доказывалось inter alia ** полемикой против их церемониала» [86].

В то же самое время необходимо отметить, что эти два текста по санкхье, несмотря на сохранившиеся следы первоначальной враждебности к ведам, выказывали недвусмысленные признаки компромисса с ортодоксальной точкой зрения. В «Санкхья сутре» это особенно заметно. В сутре, непосредственно следующей за той, в которой возможность признания

[81] SBE, XLVIII, 411.
[82] 2.
[83] I, 7.
[84] I, 6.
[85] I, 82.
* Высшее благо. — *Прим. ред.*
** Между прочим — *Прим. ред.*
[86] I, 82.

анушравики, или шрути, за ведущую к summum bonum опровергалась и отрицалась, провозглашалось, что веды обеспечивают невозрождение того, кто достиг только разграничивающего познания: *татра праптавивекишья анавриттих шрутих*[87]. Несомненно, здесь попытка примирения данной шрути с точкой зрения санкхьи. Подобные попытки содержатся также во многих других сутрах[88]. Даже «Карика» вслед за опровержением анушравики переходит к заявлению, что веды или шрути были одним из трех источников достоверного знания. Слово, употреблявшееся в оригинале, было *аптавачана* и объяснялось как *апти шрутих апта вачанах* (апта означает заявление, исходящее от авторитетных лиц, так же как шрути). Здесь налицо двоякого рода отношение к авторитету вед — отрицание и принятие, — что, разумеется, представляет собой противоречие, и это противоречие разрешается одним только предположением, что более поздняя работа представляла точку зрения ранней, то есть первоначальной, санкхьи, в то же время поздняя была результатом последовательного компромисса. То, что поздние философы пытались привести санкхью в соответствие с ортодоксией, доказывается уже самой «Брахма сутрой», где неоднократно опровергается утверждение о том, что якобы можно обрести в шрути поддержку для санкхьи. Вероятно, такое утверждение выглядело довольно убедительным даже во времена Бадараяны. Несмотря на это, бросается в глаза то обстоятельство, что первоначальная санкхья резко противоречила авторитету вед и ранние представители подлинной ортодоксии, так же как Шанкара и Рамануджа, были вынуждены рассматривать ее как наиболее ярко выраженный вид свободомыслия. Некоторые из современных ученых возвращались к рассмотрению этого факта по нескольку раз[89].

Говоря о санкхье, Циммер заметил:

«Эти идеи не поддерживали с самого начала ведическую брахманистскую традицию. Точно так же мы не обнаруживаем среди основных учений санкхьи и йоги какого-либо намека на пантеон божественных олимпийцев, подобный ведическим богам, которые не были бы подвержены превратностям земного существования. Две философии, различные по происхождению, санкхья и йога, могут быть сравнены с механистской системой джайнизма, следы которой, как мы видели, можно обнаружить (частично в исторических данных, а частично в легендах) в долгом ряде *тиртханкаров* туземной неведической древности»[90].

Гарбе говорил:

[87] I, 83.
[88] I, 154; IV, 3; V, 51; VI, 58; VI, 59.
[89] Там же.
[90] PI, 281.

«Происхождение системы санкхья станет для нас ясным только тогда, когда мы поймем, что в тех районах Индии, в которых влияние брахманизма не было сильным, первая попытка осознания загадок мира и нашего существования была сделана посредством обращения к разуму. Поэтому философия санкхья была по существу не только атеистической, но также враждебной ведам. Все обращения к шрути в текстах санкхьи объясняются тем, что они были внесены позже вследствие многочисленных редакций, которым подверглись эти тексты. Мы можем даже целиком устранить ведические элементы, привнесенные в эту систему, и это нисколько не затронет ее. Философия санкхья была и оставалась вплоть до настоящего времени антиведической и независимой от брахманической традиции» [91].

Гарбе обратил наше внимание на тот факт, что в «Махабхарате» санкхья и йога упоминались отдельно от вед, как «существующие наряду с четырьмя ведами». Но если это так, то почему санкхья в конце концов была принята за ортодоксальную систему? Гарбе ответил на этот вопрос следующим образом:

«То, что философия санкхья в более позднее время стала рассматриваться как одна из ортодоксальных систем, не должно вызывать удивления. Само положение дел свидетельствует о том, что эта система из-за присущего ей здравого смысла по сути своей была противоположна ведантистской мистике. Брахманы приняли ее вследствие их большой склонности присваивать все сколь-нибудь важные идеи... Позднейшее номинальное признание вед и прерогатив брахманов было совершенно достаточным, для того чтобы санкхью признали ортодоксальной. И если бы буддисты не отказались признать авторитет вед и брахман, то их учение могло бы без всякого существенного изменения стать брахманистским, а Будда, подобно его предшественнику Капиле, — *риши*» [92].

Заключительная часть этого комментария вызывает сомнения. Если оставить в стороне сомнительную терпимость брахман, все же нельзя отрицать тот факт, что философия санкхья позднейших времен могла заслужить признание ортодоксальной традиции только благодаря отказу от тех принципов первоначальной санкхьи, которые могли бы быть предметом спора. Судя по всем данным, позднейшая санкхья была превращена в идеалистическую систему, сохранившую только формальную верность терминологии первоначальной санкхьи.

Тем не менее замечания Гарбе относительно антиведического характера первоначальной санкхьи важны, в особенности потому, что он обратил наше внимание на то обстоятельство, что санкхья возникла в районе Индии, где ведическое влияние было

[91] ACOPV MCSS, XX—XXI.
[92] Там же, XXI—XXII.

слабым. Санкхья, как он указывал [93], вероятно, возникла в том районе Индии, в котором возник также и буддизм. Мы цитируем Шастри, который развивает дальше это доказательство.

«Представляла ли санкхья взгляды ведических ариев? Шанкара упоминал о ней как о неведическом учении, подобном буддизму... Согласно древней традиции, система санкхья была системой Капилы. Капила же жил в северных районах, то есть там, где обитали ванги, магадхи и геры. Существует так называемая Капилашрама, то есть обитель Капилы на пути к Гангасагаре. Деревня Капилы была расположена на берегу Каватакши; Капилавасту также служила местопребыванием Капилы» [94].

Тот факт, что место возникновения санкхьи находилось в северо-восточных районах страны, представляется весьма важным, ибо они были также районами материнского права и тантризма [95]. Их реликты фактически сохранились даже и в наше время. Историческое свидетельство поэтому говорит в пользу нашей гипотезы о том, что первоначальная санкхья могла быть развитием тантризма. Логично здесь вспомнить одно странное место в «Махабхарате», где говорилось, что первооснователем философии санкхья была женщина, некая Капилаа *, а не Капила.

Имена двух ранних учителей санкхьи дошли до нас. Это Панчашикха и Асури. Как говорится в «Карике», «это великое очищающее учение (то есть санкхья) мудрец (Капила) из сострадания сообщил Асури, затем оно было перенято Панчашикхой и активно им распространялось» [96].

В «Махабхарате» [97] мы также встречаемся с именами Асури и Панчашикхи с сохранением того же самого отношения учителя и ученика между ними. Однако в этом свидетельстве «Махабхараты» удивительно то, что в этой главе эпоса не упоминалось, что Асури прошел ученичество у Капилы. Более важным является тот факт, что в «Махабхарате» упоминается другое имя Панчашикхи. Это Каапила, или Каапилея, или Капилаапутра, то есть дитя женщины по имени Капилаа. Автор этой главы «Махабхараты» позаботился сообщить нам, как Панчашикха получил это странное имя. Он говорил, что Капилаа была женой Асури, и когда Панчашикха проходил ученический

[93] ERE, XI, 199.

[94] BD (B), 37.

[95] Реликты материнского права и тантризма в южных районах Индии и их возможное отношение к санкхье также заслуживают серьезного внимания.

* Окончание имен ā (изображенное здесь как «аа») является в санскрите признаком женского рода. — *Прим. ред.*

[96] 70.

[97] Santiparva, Ch. 218 (Citrasala Press).

искус у Асури, она дала Панчашикхе молоко от собственной груди. Поэтому Панчашикха стал называться Капилаапутрой.

Довольно странно, что взрослый человек, проходящий ученичество, кормится молоком жены наставника. Этот миф, несомненно, скрывал за собой нечто другое, чем то, о чем говорится в «Махабхарате». Но в этом можно найти крупицу истины. Историю о том, что Капилаа кормила грудью Панчишикху, следует понимать в переносном смысле. Тогда мы сможем предположить, что здесь рассказывается о первой женщине — наставнице санкхьи. Разве не могло быть так, что этот миф из «Махабхараты» был отзвуком очень древнего воспоминания о том, что ранние философы санкхьи были учениками женщин-учителей, а первоначальное имя Капилаа под влиянием атмосферы патриархата изменилось на Капила? Это предположение не будет казаться фантастическим, если вспомнить, что мы не настолько богаты различного рода данными о Капиле, чтобы отвергнуть возможность такой гипотезы. Кроме того, первоначальной областью распространения санкхьи были те районы страны, которые с очень отдаленной древности находились под сильным влиянием материнского права и идеологии тантризма. Санкхья могла быть только развитием тантризма, и тантризм первоначально знал только женщин-наставниц.

7. Место пуруши в системе санкхья

Мы уже отмечали, что, как известно, санкхья для древних была доктриной прадханы. Шанкара и Рамануджа обычно так ее и рассматривали.

Прадхана буквально значит «первичное», «начальное», «главное» или «первое». В санкхье, однако, она употреблялась в условном значении как изначальная и первозданная, или, более точно, материя в ее первоначальном, доэволюционном состоянии, то есть в состоянии, из которого мир, или вселенная, еще будет развиваться. Если санкхья постоянно характеризовалась как доктрина прадханы, то, несомненно, в это вкладывался тот смысл, что в философии санкхья материя была абсолютной реальностью, причиной мира.

Синонимом прадханы является «пракрити», или, точнее, «мула-пракрити», буквально «корень пракрити». Как сказал Гаудапада[98], *«мула пракритих прадханам»* («корень пракрити называется прадхана»). Однако, помимо этой прадханы, или пракрити, санкхья признавала еще также принцип пуруши, или, более точно, принцип множества пуруш. Пуруша буквально значит «мужчина». Однако даже в версии санкхьи, как это видно

[98] Оп SK 3.

из комментариев на «Брахма сутру», мы находим, что это слово употреблялось исключительно в условном значении как *я*, или принцип сознания. Поэтому на вопрос, должны ли мы санкхью рассматривать как материалистическую философию, ответить окончательно можно только после рассмотрения двух нижеследующих пунктов. Во-первых, даже если мы примем пурушу в значении *я*, или принципа сознания, мы должны выяснить, каков вообще логический статус пуруши в общей структуре первоначальной санкхьи. Во-вторых, мы должны задать себе вопрос: означало ли первоначально слово «пуруша» что-либо иное и было ли это значение пуруши как *я*, или принципа сознания, результатом влияния вед на санкхью?

Рассмотрим сначала логический статус пуруши. Как противоположное пракрити, пуруша в санкхье был вторичным, или непрадханой. Наиболее часто употреблявшийся эпитет для него был «удасина», или «равнодушный». Мы находим этот эпитет в комментариях на «Брахма сутру» [99], и даже «Карика» [100] не обходится без него. Может вызвать удивление тот факт, что основатели санкхьи испытывали потребность в признании пуруш, стоящих вне и под самодовлеющей первичной материей, в то время как пуруши совершенно равнодушны к данному процессу и не принимали никакого участия в развитии видимого мира из доэволюционного состояния первоначальной материи. И какое они должны занимать место вообще в системе реальности? Как мы увидим, имеются гораздо более веские причины, чем индивидуальные склонности отдельных философов санкхьи, для признания принципа пуруш, насколько бы аномальным ни казалось с точки зрения логики рассуждения их положение в системе, которая по существу была доктриной прадханы.

В соответствии с порядком, которого мы придерживаемся, мы можем начать с анализа свидетельств «Брахма сутры». Шанкара писал: «Мы охотно предоставим место этим двум фрагментам из двух систем (санкхья и йога), которые не противоречат ведам. В их характеристиках души (пуруши) как свободные от всех свойств санкхьяики находятся в гармонии с ведами, которые учат, что личность (пуруша) в существе своем чиста (е. д. Бр. Уп. IV. 3.16), «ибо тот индивидуум не тяготеет к чему-либо» [101].

Это замечание более важно, чем можно судить по первому впечатлению. Если санкхья осуждалась, так как она была противоположна не только ведам, но также и всем учениям подлинных последователей вед, то это выглядело довольно странно для системы, которую признавали из-за «описания души, нахо-

[99] E. g. Sankara on II, 2.7.
[100] 20.
[101] On Br. Sn. II, 1.3, SBE, XXXIV, 298.

дящегося в гармонии с ведами». Не была ли эта концепция тайком протащена в санкхью некоторыми позднейшими представителями санкхьи из среды философов, которые действительно были последователями вед? Мы убеждены, что именно это и было сделано Ишваракришной в его «Карике». Тем не менее ведантическое понятие пуруши, заимствованное таким образом, оставалось целиком чуждым основам санкхьи. Этими основами было учение о *прадхане, паринаме* (то есть реальном следствии, противоположном ведантической теории абсолютно нереального следствия, известной как *виварта-вада* и множественности пуруш (*пуруша бахутвам*). В конце концов только отказом от этих основ первоначальной санкхьи позднейшие философы смогли бы логически необходимо удержать понятие пуруши как чистого сознания. Действительный смысл замечания Шанкары поэтому заключался в том, что он не пожелал бы ссориться с философами санкхьи, если бы эти философы всерьез приняли этот взгляд на пурушу, потому что в этом случае они были бы последователями санкхьи только по названию, в то время как фактически (к этому их приводила логика понимания ими пуруши) они стали бы скрытыми ведантистами.

Другая альтернатива: рассматривать этот комментарий Шанкары согласно его букве. Но мы не можем поступать так. Ибо доктрина *пуруши* в сочетании с *прадханой, паринамой* и *пуруша бахутвам* никогда не была принята Шанкарой. Было много причин, которые обязывали его отвергнуть все это. Сейчас мы сможем обсудить только две причины. Во-первых, Шанкара был не только идеалистом, но также и крайним монистом. *Я*, бывшее для него первичной реальностью, имелось только одно, и его единственность была абсолютной и уникальной. Напротив, множественность пуруш была существенной чертой первоначальной санкхьи, и даже автор «Карики» не мог целиком отвергнуть это. Во-вторых, согласно веданте, это *я*, или пуруша, — единственно реальное бытие, эмпирическая множественность нереальна, она — продукт незнания, или *авидьи*. Иначе говоря, в конечном счете причинность феноменального мира для пуруши была только иллюзией (*виварта*) — подобно тому как маг создает иллюзию во время своего представления. С другой стороны, поскольку в точки зрения санкхьи *прадхана* реальна, то видимый мир как реальное следствие (паринама) *прадханы* также является существенно реальным, а пуруша не является его причиной. Даже автор «Карики» независимо от позиции, которую он в конце концов занял, не совсем отвергал доктрины прадханы и паринамы, и поэтому и его точка зрения на пурушу не могла быть принята Шанкарой. И если мы захотим выйти из рамок, предписанных нам «Карикой», и попытаемся реконструировать первоначальную санкхью, главным образом основываясь на доктринах прадханы и паринамы

(отвергнув понятие пуруши в «Карике», так как оно несовместимо с основными принципами санкхьи), то мы должны бросить хотя бы беглый взгляд на философию, которая противоположна точке зрения Шанкары. Когда, как в санкхье, категорически утверждается реальность видимого мира и говорится, что пуруша не является его причиной, о такой философии в целом можно сказать, что пуруши в ней играют (независимо от их первоначального значения) крайне незначительную роль и что они даже излишни и ненужны. Вместе с тем, когда, как это было в веданте, пуруша рассматривается как первичная реальность, а мировой процесс — в целом — как совершенно иллюзорный, вся философия направлена на то, чтобы придать *я*, или пуруше, высочайшее значение, которое совершенно противоположно значению всего пребывающего в небытии. Именно поэтому Шанкара не разделял взглядов санкхьи на пуруши, и нет сомнений в том, что он и на самом деле выступал против них.

Во-первых, согласно санкхье, имеется множественность пуруш. Шанкара же доказывал:

«Капила признанием множественности *я* исключал доктрину одного универсального *я*. В «Махабхарате» также поднимался вопрос, имеется ли множество личностей (душ) или она одна; затем приводилось мнение и других: «Имеется много индивидуумов (пуруш), о царь, согласно философии санкхья и йога». Это мнение опровергалось: «Так же как существует одно место рождения (а именно земля) для разных лиц, точно так я заявляю: всеобщая душа (пуруша) возникла посредством своих качеств». И наконец, объявлялось, что имеется одно универсальное *я*: «Оно есть внутреннее *я* меня, тебя и всех других воплотившихся существ; внутренний свидетель всего, не видимый никем. Оно всеголовое, всерукое, всеногое, всеглазое, всеносое проходит сквозь все существа согласно своей воле и желанию». И священные книги провозглашали также, что есть одно универсальное *я*» [102].

И действительно, эта теория существования множества *я*, по Шанкаре, — одна из главных причин, по которой санкхья рассматривалась как совершенно антиведическая система.

Можно отметить, что теория множественности пуруш являлась, как это засвидетельствовано ранней ведантической литературой, характерной чертой первоначальной санкхьи. В той мере, в какой «Карика» пыталась выдвигать аргументы в защиту доктрины, она была проникнута старым духом.

Пожалуй, стоит несколько отклониться в сторону ради того, чтобы рассмотреть эти аргументы, так как они очень своеобразно освещают коренное различие между санкхьей и ведантой.

«Так как рождение, смерть и инструменты жизни (сенсорные

[102] On Br. Su., I. I. 1. 1, SBE, XXXIV, 295.

и моторные способности) предназначены каждому свои; так как не сразу все акты совершаются; так как *гуны* различны в различных случаях, то множественность душ доказана»[103]. Таким образом, основания для доказательства многих *я* были следующие:

1. Различные индивидуумы отличаются друг от друга по рождению, смерти, сенсорным и моторным способностям. Вот как Гаудапада объяснил этот аргумент.

«Таким образом, если имелась только одна душа, то тогда, когда она рождалась, все должны были родиться. Когда она умирала, то все должно было умирать. Если имелся какой-либо порок в жизненных инструментах души, подобно глухоте, слепоте, немоте, увечью или хромоте, — все должны были бы быть глухими, слепыми, немыми, увечными и хромыми. Но ведь это не причина! И следовательно, из ряда примеров — смерти, рождения и роли органов жизни — следует, что множественность душ существует»[104].

Гаудапада использовал здесь слово «атма», или «душа», но это совершенно не в духе «Карики», ибо различие в сенсорных и моторных органах, которые, согласно «Карике», являются доказательством существования многих пуруш (пуруша-бахутвам), не может, несомненно, входить в характеристику души. Вероятно, «Карика» здесь имела в виду скорее обычное понимание пуруши как отдельных людей вместе с их физическими характеристиками, такими, как рождение, смерть и обладание сенсорными и моторными органами. Это ни в коей мере не метафизический взгляд на душу, и, несомненно, он очень далек от крайне абстрактного взгляда на *я* как на чистое сознание. Это также очевидно из двух других доказательств, приводимых «Карикой» для обоснования существования множества *я*.

2. Различные индивидуумы отличаются друг от друга по личной деятельности. Гаудапада[105] так объясняет этот аргумент.

«Так как различные занятия нельзя совершать в одно время, *югапати* означает «не в одно время», «не разом». Не наблюдалось, чтобы кто-либо, занятый в деле добродетели и т. д., совершал все разом; некоторые заняты только добродетельными, другие — только порочными деяниями; некоторые культивируют равнодушие к миру, а иные завоевывают настоящую мудрость. Из неодновременности занятий мы заключаем, что множественность душ наличествует».

3. Различные индивидуальности отличаются друг от друга различием трех *гун*. Этот аргумент наиболее интересен. Три гуны означают три составляющие пракрити, которые называются

[103] SK.
[104] Colebrooke, SK 57—b.
[105] Там же, 58.

саттва, раджас и *тамас*. Пракрити по существу материальна, ее составляющие тоже должны быть материальными. Согласно «Карике», аргумент одного из доказательств множественности душ состоит в указании на преобладание различных гун у различных индивидуальностей. Если это так, то следует допустить, что гуны так или иначе понимались в тексте как составляющие пуруши. Это приводит к понятию пуруши, совершенно отличному от ведантического подхода к *я* как к чистому сознанию.

Из какой же *главной предпосылки* исходили все эти три доказательства существования множественности пуруш?

Эта предпосылка состояла в том, что конкретный и видимый мир опыта — мир, в котором различные индивидуальности рождались и умирали, обладали всевозможными моторными и сенсорными способностями и проявившимися различиями в самом существе личности (некоторые имели преобладание *саттвы*, другие *раджаса* или *тамаса*), должен был рассматриваться как в существе своем реальный, иначе все эти аргументы теряли силу. Это приводит нас ко второму пункту, в котором взгляд санкхьи на пурушу коренным образом отличался от ведантической точки зрения.

Согласно санкхье, мир, данный нам в опыте, в существе своем реален, тогда как пуруша не имеет никакого отношения к причинам мира. Из этого следует, что пуруше отводилась совершенно незначительная роль. Согласно веданте, пуруша также не принимает реального участия в действительном мировом процессе, но так происходит потому, что мировой процесс рассматривался как совершенно нереальный и только пуруша был высшей реальностью. Таким образом, проблема различия между санкхьей и ведантой сводилась к одному вопросу: должны *ли* мы считать мир, данный нам *в опыте*, реальным или нереальным?

То, что санкхья отвечала на этот вопрос вполне положительно, засвидетельствовано, хотя и способом от противного, ведантическим опровержением ее. Мадхавачарья в своей «Сарва даршана санграхе», следуя по стопам Шанкары, предваряет рассмотрение взгляда санкхьи следующим вопросом:

«Но как можно принять доктрину иллюзорной эманации (ведантическая точка зрения), в то время как система развития, предложенная санкхьяиками, все еще активно ей противостоит?» [106] Поэтому Мадхава, как и Шанкара, чувствовал необходимость опровержения санкхьи по данному вопросу. И в самом деле, полемика между санкхьей и ведантой, как это засвидетельствовано «Брахма сутрой» и комментарием на нее, в значительной степени была полемикой между *паринама-вадой*

[106] SOS (Cowell), 221.

и *вивarта-вадой*. То, что мир по своей природе был следствием и что следствие потенциально содержалось в причине, допускалось обеими системами. Однако они расходились в трактовке реальности следствия. Согласно санкхье, следствие было реально (*паринама-вада*) и мир, как таковой (как следствие *прадханы*), был также реален. Это совершенно противоположно ведантической точке зрения, по которой следствие не может быть реальным (*виварта-вада*) и мир, как таковой (в качестве следствия Брахмана), не может ни в какой мере претендовать на реальность. И действительно, в санкхье эти доказательства существования прадханы покоились на предположении реальности эмпирического мира.

Именно на основании этого трактата мы можем судить о возможном статусе пуруши в первоначальной санкхье. Опять перед нами встает вопрос, имеющий кардинальное значение: принимал ли пуруша какое-либо действительное участие в мировом процессе? Мы должны теперь рассмотреть, как автор «Карики» скрытно проталкивает по существу ведантическое понятие пуруши в систему санкхья, обрекая себя на всевозможные противоречия в этом вопросе. Мы можем, однако, начать с произведений Шанкары, так как он был сознательным идеалистом. Ему было присуще ясное понимание основных разногласий между идеализмом и материализмом. Он показал, что, несмотря на искусственное включение идеалистического взгляда на пурушу, позднейшие философы санкхьи, такие, как Ишваракришна, не смогли освободиться от первоначальных материалистических тенденций.

Мы должны ограничить себя только комментарием на вторую часть второй главы «Брахма сутры», в которой Шанкара выдвинул аргументы для опровержения философов санкхьи в независимой манере, без обращения к ведантическим текстам» [107].

Шанкара обрисовывал позиции санкхьи следующим образом.

«По-видимому, как кувшины, тарелки и другие предметы, обладающие общим качеством состоять из глины, имеют своей причиной глину вообще, так должны мы предположить, что и все внешние и внутренние (то есть неодушевленные и одушевленные) следствия, которые наделены характеристиками *саттвы*, *раджаса* и *тамаса*, имеют своей причиной саттву, раджас и тамас вообще. Они в их соединении образуют тройственную *прадхану*. Эта прадхана, которая *неразумна, развертывает себя самопроизвольно в многочисленные модификации*, с тем чтобы таким образом *достичь целей* (то есть наслаждения, освобождения и т. д.) *разумной души*» [108].

[107] On Br. Su., II, 2. 1.
[108] Там же, SBE, XXXIV, 364.

Обратим внимание в этой цитате на два пункта. Во-первых, неразумная (то есть лишенная сознания, или материальная) прадхана развертывает себя самопроизвольно в видимый мир. Во-вторых, процесс эволюции в целом служит целям разумной души. Нет сомнений в том, что Шанкара описывает здесь санкхью в трактовке «Карики». Однако второй из этих двух пунктов представлял, несомненно, попытку позднейших философов дать место в санкхье, хотя искусственно и непоследовательно, элементам идеалистического характера. Этот пункт в позднейшей санкхье никогда не был примирен с другими положениями системы, например с положением, выраженным в первом из двух вышеупомянутых пунктов, что прадхана, или первоначальная материя, развертывает себя в реальный, видимый мир.

Для нас особенно интересно в аргументации Шанкары то, что Шанкара сделал этот пункт своей главной целью. В действительности, как он заметил, предмет разногласий заключается в вопросе отношения *причинности мира* (и в том числе и первопричины) к *реальности.* Несмотря на введение идеалистического понятия *я* в санкхью и несмотря на утверждение, что процесс эволюции в целом предназначен служению целям *я*, версия санкхьи, данная в «Карике», оставалась выражением довольно сильной оппозиции взглядам Шанкары, потому что она унаследовала также первоначальную материалистическую точку зрения на сознание, лишив его всякого значения в эволюции мира. Кроме того, аргументы Шанкары интересны для нас в том смысле, что они в состоянии показать, как из идеалистической предпосылки, а именно что сознание есть реальная причина мира, следует вывод о нереальности вселенной. Такая позиция никогда не могла быть принята философами санкхьи, пока они опирались на свою теорию причинности *(паринамавада).*

Давайте проследим аргументы Шанкары в общих чертах. В «Брахма сутре»[109] говорится:

«То, что выводится (санкхьяиками, а именно прадхана), не может быть причиной (мира) из-за упорядоченного устройства (мира), делающего невозможным (эту гипотезу)».

Необходимо заметить, что эта гипотеза, опровергаемая «Сутрой», утверждала, что неразумная (*ачетана*, бессознательная или материальная) *прадхана, и ничто иное*, есть причина мира. Аргумент санкхьи для доказательства существования прадханы, как мы увидим, основывался на теории причинности: природа причины должна выводиться из природы следствия, то есть в соответствии с ней самой основные определения материального мира сами по себе должны быть определениями его

[109] II, 2. 1.

причины. Вероятно, основы теории причинности были заложены наблюдением фактов природы, что называлось Шанкарой «параллельными примерами» *(дришганта вала)*; например, кувшин, посуда и другие предметы, обладающие общим качеством «сделанные из глины», должны иметь своей причиной глину вообще. Это привело Шанкару к следующему замечанию.

«Если вы, санкхьяики, основываете вашу теорию просто на параллельных примерах, то мы укажем, что лишенный сознания предмет, без того чтобы он, не руководясь разумным существом, самопроизвольно производил следствия, отвечающие целям некоторых отдельных индивидуумов, не наблюдался нигде в мире. Мы скорее видим, что дома, дворцы, парки и другие подобные предметы, которые при соответствующих обстоятельствах способствуют достижению удовольствия или избежанию страдания, созданы работниками, наделенными разумом. Теперь взглянем на мир в целом, который является, с одной стороны, чем-то внешним (то есть неодушевленным, в виде земли и других элементов, дающих возможность (душам) наслаждаться плодами их разнообразных действий) и, с другой стороны, чем-то одушевленным, в виде тел, которые принадлежат к различным классам существ, обладают определенным устройством органов и которые поэтому в состоянии создавать то, чем они наслаждаются. Взгляните, мы скажем, на этот мир, о котором даже наиболее искусные работники не смогли образовать правильное представление! Может ли неразумный принцип, подобный прадхане, создать это? Вместе с тем, по-видимому, неразумные вещи, такие, как комки и глыбы земли, конечно, не обладают подобными силами. Мы должны скорее предположить, что, вероятно, подобно тому, как глина и другие аналогичные субстанции способны преобразовывать себя в разнообразные формы, если над ними работают гончары и т. п., так и прадхана также (когда она модифицирует себя в ее следствия) управляется определенным разумным принципом. При стремлении определить природу первопричины (мира) нет необходимости придерживаться мнения, что ее атрибутами будут только те, которые составляют часть природы материальной причины, такие, как глина и т. д., и согласно которому они также не те, которые принадлежат внешним действующим факторам, таким, как гончары и т. д.» [110]

Вот как толковал Тибо этот аргумент: «Если мы желаем вывести природу всеобщей причины из ее следствий на основании «параллельных примеров», таких, например, как глиняный кувшин, материальная причина которого есть глина, то мы должны

[110] Там же, SBE, XXXIV, 364—365.

считать, что кувшин появился из глины без содействия разумного существа, а именно гончара» [111].

По меньшей мере один пункт совершенно ясен. Санкхья, опровергаемая Шанкарой, рассматривала материальную причину самодостаточной для объяснения мира. В то время Шанкара, несомненно, знал, что в санкхье, помимо принципа прадханы, имелся и принцип пуруши и что некоторые философы санкхьи, такие, как автор «Карики», интерпретировали пурушу в идеалистическом смысле, как *я*, или чистое сознание. Следовательно, в трудах Шанкары шла речь о том, что даже эта уступка идеализму недостаточна для такого последовательного идеалиста, каким был сам Шанкара, поскольку принцип сознания еще не был поднят до статуса причины мира, а материальный мир с его первопричиной в виде первоначальной материи оставался реальным. Таким образом, принцип пуруши, несмотря на идеалистическое толкование, оставался более или менее чужеродным телом версии санкхьи в «Карике».

В своем комментарии на следующую сутру Шанкара продолжал ту же самую аргументацию, подтверждая тем самым *наше мнение о несомненно аномальном положении пуруши* в доктрине прадханы. В сутре говорилось: «И на основании (невозможности) деятельности» [112]. Шанкара комментировал это:

«Оставим устройство мира и перейдем теперь к деятельности, посредством которой он был произведен. Итак, эта деятельность снова-таки не может быть приписана неразумной и самодостаточной прадхане, так как, по-видимому, не имеется такой деятельности в глине и в других таких же субстанциях или в колеснице и т. п. Ибо мы замечаем, что глина и т. п. и колесница — которые по своей природе неразумны — переходят в активное состояние, действуя в направлении получения особых результатов лишь тогда, когда они действуют под руководством разумных существ, подобно гончарам и т. д. в одном случае и лошадям — в другом. Из того, что мы видели, мы делаем вывод о том, чего мы не видели. Отсюда нельзя заключить о существовании неразумной причины, так как на основании этой гипотезы деятельность, без которой мир не мог быть произведен, становится невозможной» [113].

И в этом случае один пункт ясен. Философы санкхьи эпохи Шанкары еще приписывали все виды деятельности *неразумной и самодостаточной прадхане.* Шанкара осветил свою собственную позицию в традиционной индийской манере, выставив несколько возможных возражений против себя, то есть выступая

[111] SBE, XXXIV, 365 п.
[112] II, 2.2.
[113] SBE, XXXIV, 367.

с точки зрения санкхьи, и затем ответил на них со своей же точки зрения, а именно показывая тщетность всех попыток защиты системы санкхья. Мы можем суммировать эту цепь аргументов в защиту тезиса о том, что философы санкхьи по-прежнему считали принцип первоначальной материи вполне достаточным для объяснения всех изменений в мире и также первоначального изменения, из которого возник мир. Согласно санкхье, вовсе не необходимо постулировать какой-либо принцип разумности или сознательности для объяснения движения или изменения. Наблюдение природы *(дришханта вала)* показывает, что движение и изменение основаны всегда на некоторой материальной сущности, а не на каком-то принципе разумности или сознательности. Поэтому почему же мы должны думать о каком-либо принципе разумности при объяснении движения или изменения?

Шанкара объяснил так:

«Вещь, мы отвечаем, которая сама по себе лишена движения, может тем не менее побуждать к движению другие вещи. Магнит сам по себе лишен движения, но все же притягивает железо; так же цвета и другие объекты чувств, хотя сами лишены движения, все же производят движение в глазах и других органах чувств. Поэтому бог, который вездесущ, и есть *я* всего, он всезнающ и всемогущ, движет вселенную, оставаясь сам недвижим» [114].

Каков бы ни был источник, из которого эту аналогию заимствовал Шанкара, он ясно понимал, что тенденция такого доказательства не может быть в действительном согласии с его собственной философской позицией. Вот почему он спешит добавить:

«Если в конце концов нам возразят, что (в ведантийском учении) не имеется места для движущей силы в виде следствия единственности (недвойственности) Брахмана (абсолютная реальность, которая в согласии с ведантой есть самость, или чистое сознание) и движение здесь необъяснимо, то мы отвечаем, что такие возражения неоднократно опровергались нашим указанием на тот факт, что бог является фиктивно связанным с майей (иллюзией, не выразимой словами, которая в согласии с ведантой является причиной видимого мира), состоящей из имени и формы, возникших из незнания (авидьи). Отсюда движение может быть сочетаемо с теорией разумной первопричины» [115].

Таким образом, Шанкара выявил другое противоречие между идеализмом и материализмом: изменение и движение может быть действительно примирено с разумной первопричиной

[114] On Br. Su., II, 22. SBE, XXXIV, 369.
[115] SBE, XXXIV 369.

только при отрицании их реальности. Поэтому это не было просто полемикой по вопросу, что первично: материя или дух, но также полемикой о реальности изменения или движения. Теперь совершенно ясно, что такой крайний идеалист, как Шанкара, должен выступать против *паринама-вады* философов-санкхьяиков так же настойчиво, как и против их *прадхана карана-вады*. Эти две проблемы были логически связаны между собой, но об этом будет сказано далее.

Нас здесь особенно интересует другой вопрос: если философы санкхьи приняли реальность изменений и движения, то как они пытались объяснить их? Совершенно ясно, что с точки зрения санкхьи духовный принцип не принимал участия в изменении или движении, то есть прадхана сама порождает все изменения. Но тут возникает вопрос: как именно производятся все эти изменения как следствия первоначальной материи? Есть все основания утверждать, что, отвечая на этот вопрос, ранние философы санкхьи развивали теорию, которая удивительно похожа на естественнонаучные представления о законах природы.

«Если сказать, — читаем мы в «Брахма сутре»[116], — что прадхана движется подобно молоку или воде (мы отвечаем), то это значит, что движется она также вследствие разумности». Шанкара, комментируя данный отрывок, заявил, что философы санкхьи представляли следующим образом свою точку зрения: «Подобно тому, как молоко, лишенное сознания, согласно своей природе *(свабхавенаева)* течет только для питания молодого животного, и подобно тому, как вода, лишенная сознания, согласно своей природе (свабхавенаева) течет для блага людей, точно так же, можно предположить, и прадхана, хотя она и неразумна, движется согласно своей природе (свабхавенаева) единственно ради достижения высочайшей цели человека *(пурушартха)*»[117].

Понятие *пурушартха сиддха,* то есть достижение высочайшей цели пуруши, очевидно, было взято Шанкарой из версии санкхьи в «Карике», и, как мы увидим, автор последней тем, что ввел это понятие в систему санкхья, показал, как он мало считается с логикой. Что интересно для нас, так это употребление Шанкарой слова *свабхава* (буквально — природа) при описании точки зрения санкхьи. Очевидно, согласно философам санкхьи, только благодаря природным законам (свабхавенаева), а не вследствие духовного принципа первоначальная материя модифицировала себя в мир природы. О том, что именно такой была точка зрения первоначальной санкхьи, свидетельствует ее внутреннее соответствие с материалистической точкой зрения. Если санкхья первоначально была только док-

[116] II, 2, 3.
[117] SBE, XXXIV, 369.

триной прадханы, то мы, естественно, можем ожидать, что она должна быть также доктриной свабхавы *(свабхава-вада)*, ибо последняя логически дополняет первую. Знаменательно, что Гаудапада, несмотря на все свои идеалистические выверты, допускал, хотя неохотно и лишь в силу необходимости, возможность того, что, «согласно философам санкхьи, имеется некоторого рода причина, называемая свабхавой»[118]. Эта доктрина свабхавы, естественно, напоминает нам свабхаву-ваду, обычно приписываемую локаятикам, которая была учением о естественных законах. Впрочем, некоторые из современных ученых из-за своей неприязни к материализму вообще пытались доказать нелепость этой доктрины отрицания причины[119].

То, что ранняя санкхья действительно придерживалась учения о естественном законе *(свабхава-вада)*, доказывается далее следующим местом из «Брахма сутры»:

«Не может быть сказано, что прадхана модифицирует себя самопроизвольно, подобно траве и т. д. (которая превращается в молоко), так как (молоко) не существует где-либо, кроме как в самках»[120].

Шанкара, комментируя это, заявил, что философы санкхьи хотели объяснить свою точку зрения следующим образом.

«Так же как трава, растения, вода и т. д. независимо от всякой инструментальной причины (нимитта антара нирапекша) превращают себя посредством собственной своей природы (свабхавенаева) в молоко. так, мы предполагаем, и прадхана подобным же образом превращают себя в великий принцип (махат) и т. д. И если вы спросите, почему мы знаем, что трава превращает себя независимо от всякой инструментальной причины, мы ответим: «потому что такой причины никто не видел». Ибо если мы так понимаем эту причину, мы, конечно, должны обратиться к траве и т. д. в согласии с нашим намерением получить молоко. Но на самом деле мы не поступаем так. Отсюда превращение травы и т. п. должно рассматриваться согласно их собственной природе. Мы можем отсюда вывести, что преобразование прадханы — того же рода»[121].

Опровержение Шанкарой свабхава-вады едва ли было удовлетворительным. Он утверждал, что «трава становится молоком только тогда, когда она съедается коровой или другими самками, а не когда она не съедается или съедается быком. Если преобразование совершалось благодаря специальной причине, то трава могла бы стать молоком даже при других условиях, чем при вхождении в тело коровы»[122].

[118] Op SK, 27.
[119] Там же, 28.
[120] II, 2, 5.
[121] SBE, XXXIV, 371.
[122] Там же.

Далее «также в состоянии люди применением средств, находящихся в их власти, производить молоко из травы и растений; ибо, когда они желают получить излишек молока, они кормят корову еще обильнее и таким образом добывают от нее еще больше молока»[123].

В аргументах, подобных этим, истинное значение свабхававады до некоторой степени было искажено. Вопрос заключается в том, существует ли необходимость постулирования помимо естественной причины сверхъестественной причины для объяснения перемен и модификаций? Ссылка на необходимость наличия физиологического аппарата самок не говорит еще о сверхъестественной причине. С точки зрения свабхава-вады причиной молока никак не могла быть трава, как таковая, а весь природный комплекс процесса в целом, а именно «трава-съедаемая-данной-коровой». «Свабхава-вада могла быть опровергнута только на основании наглядного демонстрирования того, как некоторый способствующий духовный фактор является необходимым звеном в цепи причин, обусловливающих получение молока. То, что люди могут получать излишек молока более обильным кормлением коровы, доказывает только, что *человек может овладеть природой только путем признания законов природы».*

Мы не имеем какого-либо прямого свидетельства для доказательства того, что ранние философы санкхьи на самом деле делали все эти выводы из своего учения о свабхава-ваде. Однако то, что их учение содержало элементы, которые могли бы быть развиты в этом направлении, является несомненным. Таким образом, именно их *прадхана-вада* (учение о материальной первопричине) сделала философов санкхьи предшественниками научного понимания законов природы.

В то же самое время в «Карике» мы замечаем настойчивые усилия представить санкхью с идеалистических позиций. Как и следовало ожидать, принцип свабхава-вады там уже более не играл значительной роли. Автор текста пытался главным образом усилить значения пуруши, понимая его почти в ведантическом духе, делая его причиной всех перемен, включая первоначальную модификацию прадханы. Шанкара, являясь сам в высшей степени последовательным идеалистом, мог ясно видеть всю тщетность подобных усилий, предпринятых для примирения основных принципов идеализма и материализма. По-видимому, теория пуруши в целом как пассивной движущей силы, находящейся за пракрити, была для него в высшей степени самопротиворечивой.

«Помимо прадханы, не существует (согласно санкхье) внешнего принципа, который мог бы или побуждать прадхану

[123] SBE, XXXIV, 371, 372.

к активности, или удерживать ее от активности. Как мы знаем, душа, пуруша, равнодушна *(удасина)* — никто не движет, не удерживает от действия. И так как прадхана, следовательно, не находится в связи с ней, то невозможно объяснить, почему она иногда модифицирует себя в великий принцип *(махат)*, а иногда нет» [124].

Затем Шанкара продолжил доказательство: невозможно было с точки зрения санкхьи, чтобы пуруша, поскольку он совершенно пассивен, косвенным образом побуждал и руководил мировым процессом, подобно тому, как калека, сидя на плечах слепого, может руководить передвижениями последнего. Подобная защита санкхьи могла в конечном счете привести к отказу от основ системы, «в соответствии с которой прадхана движет сама себя, а (равнодушная и неактивная) душа не обладает движущей силой. И как может индифферентная душа побуждать к движению прадхану? Человек, хотя и калека, может руководить слепым человеком посредством слов и т. п., но душа, которая лишена активности и качеств, не может иметь какую-либо движущую силу. Нельзя также сказать, что она движет прадхану самим фактом своего присутствия вблизи нее, подобно магниту, притягивающему железо, ибо из постоянной близости (пуруши к прадхане) следует только возможность движения. Близость магнита к железу не постоянна, она зависит от определенной силы магнита и установки его в определенном положении; следовательно, примерами с калекой и магнитом нельзя пользоваться как «параллельными примерами». Сущность *прадханы — неразумность, а пуруши — индифферентность, и не существует третьего принципа для сочетания их, как не может быть и никакого отношения между ними»* [125].

Примеры магнита с железом или слепого с калекой встречаются в «Карике», и несомненно, что Шанкара здесь критикует кариковскую версию санкхьи. Бесспорно, далее, что автор текста отказом от теории свабхавы и попыткой объявить пурушу причиной всех перемен и изменений сделал точку зрения санкхьи внутренне непоследовательной. Так как нет основания полагать, что первоначальная санкхья была внутренне непоследовательной и поскольку, как доказывал Шанкара, прадхана является лишенной сознания материей, а пуруша — индифферентен, то не может быть и речи о каком-либо отношении между ними. Теория такого отношения, излагаемая в «Карике», должна быть творением позднейших мыслителей, добавленным к первоначальной санкхье. Таким образом, в отношении природы первоначальной санкхьи остаются только два взаимоисключающих предположения: либо не существовало вообще

[124] SBE, XXXIV, 370.
[125] XXXIV, 374. Italics added.

доктрины прадханы, либо роль пуруши в ней (даже если пуруша здесь означает *я*) была совершенно отличной от роли, в которой мы под влиянием «Карики» привыкли видеть ее. Так как очевидно, что «Брахма сутра» решительно настроена против первой альтернативы, то у нас остается только вторая [126]. Но если это так, если значения, приписываемые пуруше в «Карике», были чуждыми первоначальной санкхье, то не могло существовать большого различия между ней и материалистической философией, которая, как считают, была создана локаятиками. И действительно, именно с такой точки зрения джайнский комментатор Шиланка пытался приравнять их друг другу.

«Шиланка говорил, что имеется только небольшое различие между локаятой и санкхьей, ибо хотя санкхья приняла принцип души, все же душа в ней рассматривалась как абсолютно неспособная играть какую-либо роль, и все делалось самой пракрити. Потенциально она была той же самой, что и грубые элементы, тело и так называемый ум; поэтому она не что иное, как комбинация грубых элементов, и допущение отдельного существования пуруши было исключительно номинальным, ибо такая душа не в состоянии делать что-либо и не используется *(акинчиткара)* фактически в системе, поэтому локаятики безоговорочно отрицали ее. Интересно, что собственные произведения Шанкары показывают, что их автор придерживался подобного понимания философских позиций санкхьи и локаяты. Помимо того факта, что его опровержение санкхьи было в значительной степени опровержением материалистической философии (и потому его утверждение, что всякий действительный статус принципа пуруши в санкхье связан в понимании идеалистов с возникновением внутренней непоследовательности в санкхье), он нападает на философов санкхьи за то, что они якобы цитируют локаяту в защиту положения, что активность свойственна только неразумной прадхане».

«По этой самой причине, а именно потому, что разумность наблюдается только там, где наблюдается тело, тогда как никто не видел ее в отсутствие тела, локаятики считали разумность просто атрибутом тела. Отсюда активность принадлежит только тому, что неразумно» [127].

Если имеется какая-либо доля истины в этом изображении точки зрения санкхьи, то было бы нелепым вообразить наличие какого-либо коренного различия между санкхьей и материализмом локаяты.

Однако бесспорнейшие доказательства материалистической природы первоначальной санкхьи следуют из того номинального статуса, который в ней занимает пуруша. Некоторые из

[126] Dasgupta, HIP, III, 527.
[127] SBE, XXXIV, 368.

современных ученых также отмечали это. Гарбе, суммируя их положения, писал:

«Какое место, однако, должно отводиться душе (пуруше) в системе, которая поддерживает подобные взгляды? Достойно удивления, что прежние ученые, проведшие глубокие исследования системы санкхья, не могли удовлетворительно ответить на этот вопрос. Они полагали, что понятие души в этой системе совершенно излишне и что основатели санкхьи поступили бы более разумно, если бы обошлись без него» [128].

Гарбе старался понять действительное место пуруши в первоначальной санкхье. Мы рассмотрим позднее его точку зрения и увидим, как он в конце концов отказался от своего прежнего мнения, когда пришел к выводу о его несостоятельности. Сейчас мы должны остановиться на некоторых доказательствах, приводимых Дасгуптой, который, по-видимому, защищал утверждение о материалистическом характере первоначальной санкхьи.

Согласно Дасгупте [129], философский трактат «Чарака» представляет собой раннюю систематизированную доктрину санкхьи. «Чарака» была намного старше, чем «Карика». Санкхья в трактовке «Карики» ввиду специфически идеалистического понятия пуруши, имевшегося в ней, была, по-видимому, не материалистической философией. Пуруша в «Карике» означает *я* как чистое сознание, и, хотя доктрины прадханы, паринамы и пуруша бахутвам формально автором не отвергались, на самом деле процесс развития видимого мира в целом рассматривался как предназначенный служению цели «наслаждения и освобождения» пуруши. Если бы в санкхье имелось подобное понятие пуруши, то система санкхья, по-видимому, едва ли могла бы считаться материалистической. Тем самым именно вследствие интерпретации Ишваракришны так и случилось, что санкхья оказалась в глазах большинства современных ученых не всецело материалистической философией. Но не встречаемся ли мы в ранней версии санкхьи с тем же самым пониманием пуруши, что и в «Чараке»? Как раз в этом вопросе мнение Дасгупты приобретает для нас особое значение.

«Согласно «Чараке», существует шесть элементов *(дхату)*, а именно: пять элементов, такие, как *акаша* (пустое пространство), *ваю* (воздух) и т. д., и шестой — *четана* (сознание), называемый также *пурушей*. С другой стороны, некоторые утверждали, что имеется двадцать четыре категории, а именно: десять чувств (пять познающих и пять волевых), *манас* (ум), пять объектов чувств и *пракрити*, состоящая из восьми *(пракрити, махат, аханкара* и пять элементов)» [130].

[128] ERE, XI, 191.
[129] HIP, I, 217.
[130] Там же, I, 213.

Таким образом, здесь имеется два взаимоисключающих подхода к санкхье. Согласно первому, пуруша, или сознание (четана), — это просто один из пяти общеизвестных материальных элементов, то есть *я* есть вид материального элемента *(дхати)*. Несомненна специфически материалистическая природа этой точки зрения. Во втором варианте та же точка зрения выглядит открыто материалистической, ибо всё в этом списке двадцати четырех категорий, включая десять органов и ум с точки зрения санкхьи, по существу материально, то есть список вообще не оставляет места для какого-либо духовного принципа. Понятие пуруши отсутствует в нем. Это отсутствие вызывало подозрения, и потому Шакрапани, комментатор «Чараки», почувствовал необходимость дать некоторые объяснения, чтобы устранить их: «пракрити и пуруша, будучи вместе непроявленными, считались за одно»[131]. Такое объяснение, если исходить из контекста «Чараки», нужно приравнять отрицанию всякого независимого статуса пуруши. Дасгупта, очевидно, следуя объяснению Шакрапани, толковал эту версию санкхьи таким образом:

«Чарака» отождествляет *авъякта* (непроявленное), часть пракрити, с пурушей: это всего лишь, дескать, одна категория. *Викара*, или продукты эволюции пракрити, называлась *кшетра*, тогда как авьякта, как часть пракрити, рассматривалась как *кшетраджня*. Эта авъякта и четана есть одна и та же сущность. Из этой непроявленной пракрити или четаны возник *буддхи* (интеллект), а из буддхи появилось ego *(аханкара)* и из *аханкары* — пять элементов и чувства. Когда этот процесс заканчивался, то мир, можно считать, уже появился. Во время *пралайи* (периодическое космическое растворение) все продукты эволюции возвращаются в пракрити и таким образом становятся непроявленными, и, находясь в ней в потенции при новом сотворении из пуруши, все продукты эволюции, такие, как буддхи, аханкара и т. д., возникают вновь»[132].

Если это толкование правильно, тогда, согласно пониманию санкхьи в «Чараке», пуруша есть только часть пракрити, то есть принцип сознания потенциально содержится в первоначальной материи.

Несмотря на все это, об истинной точке зрения первоначальной санкхьи нельзя сказать ничего определенного, хотя свидетельства, упоминаемые Дасгуптой, говорят в пользу такого взгляда. «Чарака» сообщает только о двадцати четырех категориях, в то время как, видимо, вследствие влияния Ишваракришны мы привыкли думать о санкхье как о системе двадцати пяти категорий, где пуруша находится на двадцать пятом месте. Однако один фрагмент из «Махабхараты» ясно говорит,

[131] Там же, I, 213 п.
[132] Там же, I, 214—215.

что существовала старая версия санкхьи, признававшая двадцать четыре категории. Кроме того, некоторые другие фрагменты из эпоса намекают на материалистическое понимание самой пуруши. Ниже приводятся свидетельства, собранные Дасгуптой [133].

«В «Махабхарате» (XII, 318) упоминались три школы санкхьи, а именно те, кто придерживался двадцати четырех категорий (школа, о которой сказано выше), те, кто придерживался двадцати пяти категорий (хорошо известная ортодоксальная система санкхья), и те, кто придерживался двадцати шести категорий. Эта последняя школа в добавление к пуруше допускала существование высшего существа, что и составляло двадцать шестой принцип. Она совпадала с ортодоксальной системой йоги и была как раз тем видом санкхьи, о котором одобрительно отзывались в «Махабхарате». Школы же санкхьи «двадцати четырех» и «двадцати пяти» категорий там осуждались как неудовлетворительные. Доктрины, подобные школе санкхьи, которая охарактеризована нами выше (то есть санкхья «Чараки»), упоминались в некоторых других главах «Махабхараты».

«О *я* отдельно от тела говорилось как о луне в первый день новолуния; в мифе сказано, что как Раху (тень, закрывающая солнце при затмении) не может быть отделено от солнца, так и это *я* не может быть, видимо, отделено от тела. Говорилось также о *я (шариринах)*, возникающих из пракрити».

Утверждение, содержащееся в конце этого фрагмента, напоминает нам теорию *я*, имевшуюся у локаятиков. Не оттого ли Шанкара делает тут ссылку на авторитет локаяты, что он знал эту древнюю санкхью? Не сохранились ли следы такого взгляда на *я* как на основу доказательства множественности пуруш даже в «Карике»? Во всяком случае, один пункт совершенно ясен. Как доказывается «Чарака санхитой» и некоторыми фрагментами из «Махабхараты», мы должны допустить, что существовала версия санкхьи, более древняя, чем та, которую мы встречаем в «Карике», где принцип пуруши понимался в материалистическом смысле. Поэтому понимание пуруши в «Карике» как чистого сознания не было присуще ранней санкхье. Тем самым мы поставлены перед альтернативой: либо это было изобретением самого Ишваракришны, либо оно представляло собой заимствование из какого-либо другого философского источника.

Мы намереваемся защитить вторую часть альтернативы и в пользу его приведем два аргумента. Во-первых, вполне можно

[133] Там же, I, 217—218. Это не должно, однако, пониматься так, что Дасгупта был согласен с материалистическим вариантом санкхьи. С постоянством, которое трудно извинить, он старается приписать первоначальной санкхье теистическое происхождение.

реконструировать историю развития этого идеалистического понятия пуруши в среде последователей ведического направления, то есть среди круга философов, которые с самого начала были враждебны санкхье. Это показывает, что понятие пуруши как вечного отдельного чистого сознания было существенной чертой ведической мысли и как таковая, даже в случае если мы обнаруживаем ее в трактате санкхьи, она должна рассматриваться как заимствование из веданты.

Во-вторых, это понятие, введенное в санкхью Ишваракришной, вступило в антагонистическое противоречие с самой системой и могло быть примирено с санкхьей только ценой отречения последней от своих основных принципов.

История развития понятия пуруши может быть с успехом прослежена у последователей ведической традиции. Далее, такое развитие не могло быть случайным. Социально-политические взгляды времен начала вед, соответствовавшие пастушескому этапу развития общества, были патриархальными, и тогда пуруша означал просто «мужчина». Именно здесь следовало ожидать, что принцип пуруши поднимется до «возвышенного», философского значения. Вместе с тем обширная литература от *санхит* до *упанишад* дает нам цельную картину развития идеалистического принципа чистого самосознания. Только в более позднем развитии этой традиции мы находим, что первоначальная патриархальная точка зрения сливается с идеалистической, то есть принцип пуруши теперь означает абсолютную реальность, понимаемую как чистое сознание. И так как первоначальная санкхья была в оппозиции по отношению к ведической традиции, то будет нелогичным представлять, что интерпретация пуруши как чистого сознания первоначально была свойственна санкхье.

Мы теперь рассмотрим историю развития понятия пуруши в ведической традиции. Это поможет нам, хоть отрицательным образом, понять действительную точку зрения первоначальной санкхьи.

Белвалкар и Ранаде [134] уже обратили внимание на тот факт, что даже в сравнительно более поздней ведической литературе слово «пуруша» означает лишь «человеческое существо». Критикуя обычно принятую этимологию этого термина, они говорили:

«Подобная этимология ничего не сообщает о первоначальном значении этого термина. А оно очень ясно выражено в некоторых ритуальных и других гимнах пуруше в брахманах. Например, «Сатапатха», VI, 2, 2, 9: «Семнадцать есть пуруша, так как он состоит из десяти пран, четырех членов — руки и ноги, туловище — пятнадцатое, шея — шестнадцатое и голова — сем-

[134] HIP, II, 427—428.

надцатое». «Айтарея», II, 4: «Пять есть пуруша, так как он составлен из волос, кожи, мяса, костей и костного мозга». «Тандья», XXIII, 14, 5: «Пуруша есть двадцать, так как имеется десять пальцев на руках и ногах». Или «Тайттирия санхита», VI, 4, 5, 7: «Трое среди тварей хватают руками, а именно человек, или пуруша, слон и обезьяна». Это ясно показывает, что пуруша первоначально означал человеческое существо с присущей ему телесной организацией и без какой-либо внутренней или духовной сущности, пребывающей в нем».

Авторы не обратили достаточного внимания на то обстоятельство, что, несмотря на обилие свидетельств, точно указывающих на значение пуруши как «человеческого существа», эти источники предпочли использовать только одно значение — «мужчина» (как противоположное «женщине»), хотя свидетельства говорят о «человеческом существе». Вероятно, это объясняется следующим: так как вся система социально-экономических взглядов в пастушеские времена была в высшей степени патриархальна, то термины «мужчина» и «человеческое существо» были совершенно равнозначными.

Мы уже видели, как в позднейшем наслоении «Ригвед» появилась тенденция приписывания пуруше более высокого философского значения космического принципа, из которого произошел мир. В конце концов когда идеалистическая точка зрения полностью выявилась в веданте или в упанишадах, а абсолютная реальность уже рассматривалась как чистое сознание, эта тенденция вполне логически отождествила пурушу с чистым сознанием, или Брахманом. В подтверждение этого можно было бы привести много примеров из упанишад.

Для того чтобы отождествить пурушу с чистым сознанием, нужно было прежде всего лишить пурушу прежнего значения «человек». «Существует пуруша, который есть не-человек *(а-манава)*», — говорилось в «Чандогья упанишаде»[135], и это повторялось неоднократно. «Существует пуруша, который есть не-человек *(а-манава)*. Он вел их к Брахме. Это путь к богам»[136].

Если лишить пурушу человеческих свойств, то исчезают затруднения для отождествления его с чистым сознанием *я*. Вот превосходный пример этой тенденции, который дается в «Брихадараньяка упанишаде».

«Эта земля есть мед для всех творений, и все творения есть мед для земли. Этот сияющий, вечный пуруша, пребывающий на земле, относящийся только к себе, этот вечный пуруша, вселившийся в тело, — он в действительности есть как раз эта душа *(атман)*, этот вечный, этот Брахма и это Все»[137]. Каково

[135] IV, 15, 5.
[136] V, 10, 2.
[137] II, 5, 1, Hume, 102.

значение слова «мед» в вышеприведенном фрагменте? Комментаторы [138] объясняют его следующим образом:

«Земля и все живущие существа взаимозависимы, подобно пчеле и меду. Пчелы делают мед, и мед помогает в этом пчелам...»

Подобным же образом земля помогает всем творениям и все творения помогают земле. И упанишады пытались показать, как за всеми этими связями присутствует сияющий, вечный пуруша, который есть также Брахман, или *я*. Ниже следует продолжение фрагмента из «Брихадараньяки».

«Эти воды есть мед для всех творений, и все творения есть мед для вод. Этот сияющий, вечный пуруша, обитающий в этих водах, относящийся только к себе, этот сияющий, вечный пуруша, образовавший семена, — он есть как раз эта Душа, этот Вечный, этот Брахма и это Все.

Этот огонь есть мед для всех вещей, и все вещи есть мед для огня. Этот сияющий, вечный пуруша, пребывающий в огне и относящийся только к себе, этот сияющий, вечный пуруша, сотворивший речь, — он есть как раз эта Душа, этот Вечный, этот Брахма и это Все» [139].

После того как подобным образом рассматривается, что пуруша прячется за ветром, солнцем, четырьмя странами света, луной, громом, молнией пространством и законом (дхармой), следует заключение:

«Эта душа (атман) есть мед для всех вещей, и все вещи есть мед для души. Этот сияющий, вечный пуруша, находящийся в этой душе, относящийся только к себе, этот сияющий, вечный пуруша, существующий как душа, — он есть как раз эта Душа, этот Вечный, этот Брахман и это Все.

Поистине эта душа есть господь всех вещей, царь всего. Как в поговорке: «держатся вместе, как спицы в колесе», так и в этой душе все вещи, все боги, все миры, все дышащие существа, все души держатся вместе» [140]. Отождествление пуруши с абсолютной реальностью очевидно, и так как последняя понималась как Брахман, или *я*, или чистое сознание, то пуруша становится тем же. Такова история развития понятия пуруши в ведической школе.

Было бы нелогичным предполагать, что можно обнаружить хоть какое-нибудь подобие такого развития понятия пуруши в идеологии (ответвлениями которой были тантра и санкхья) общества, перешедшего к оседлости и матриархату. Причина этому проста. Мужчина в то время занимал в семье и обществе не главное место. Тем не менее дело в том, что, каковы бы ни

[138] Radhakrisnan, PU, 202.
[139] II, 5, 2—3, Hume, 102.
[140] II, 5, 14—15, Hume, 103—104.

были формы первоначальной санкхьи, они все заключались в принципе пуруши, потому что мы не встречаем какой-либо версии этой философии, которая не содержала бы данного принципа. Поэтому весь вопрос заключается в том, кто из ранних философов санкхьи понимал вообще этот принцип подобным образом и что первоначально он значил.

Разгадка этого может быть найдена в самой «Чарака санхите». Понимание «Чараки» Дасгуптой основывалось, как мы уже говорили, на комментарии Чакрапани. У них мы находим учение о творении и разъединении. Но были комментаторы «Чараки» более древние, чем Чакрапани, и они толковали это место иначе. Они полагали, что вместо творения и разъединения Чарака просто говорит о рождении и смерти. Это расхождение важно, ибо оно означает, что основные философские категории санкхьи раннего периода вырабатывались в ходе анализа человеческой природы. Может быть, следы этой первоначальной версии санкхьи сохранились даже в комментарии на «Санкхья карику», где говорится: «Как дитя происходит от совокупления мужчины и женщины, так от соединения пракрити и пуруши порождаются продукты творения». С этой точки зрения характеристика пракрити или прадханы в «Карике» как *прасава дхармы* (то, что порождает) должно быть чем-то большим, чем просто метафорой. Если первоначальная санкхья пыталась понять космический процесс соединения и разъединения по аналогии с человеческим рождением и смертью, то возможно, что к теории эволюции могли прийти от анализа развития плода в утробе [141]. С этой точки зрения становится очевидной неразрывность санкхьи и тантры.

Все это позволяет предположить, что пракрити и пуруша в первоначальной санкхье означали женщину и мужчину. Этот пункт очень важен, так как он может помочь понять проблему аномальной позиции пуруши в первоначальной санкхье.

Очевидно, что термин пракрити не был изобретением ранних философов санкхьи, так как он был уже основной категорией еще в тантризме, история которого может быть прослежена с гораздо более отдаленных времен. И невозможно отрицать, что пракрити первоначально означала женское начало, принцип, без сомнения, широко распространенный в индийской культуре. Припомним, что и термин «шакти» также представляет более конкретное проявление этого принципа, в виде материнских божеств. В тантризме человеческое тело, а в особенности женское тело, понималось как микрокосм вселенной, и поэтому пракрити стала также космическим принципом. Отсюда можно заключить, что мир в тантризме понимался как *вамадбхута* (рожденный женщиной). Величие ранних философов санкхьи

[141] Dasgupta, HIP, I, 215 n.

и заключалось в том что они выразили в новой форме, абстрактной и объективной, фундаментальную идею пракрити, которая понималась в первоначальном тантризме в виде конкретного и первобытного мифа. Прогресс в мышлении оказался значительным. Ибо это был не только акт революционизации *формы* первобытной мысли, но и акт внесения в нее зародышей нового *содержания*. Ведь для представления его в форме абстрактного и объективного принципа ранние философы санкхьи должны были сознательно отвергнуть идею всякого бога или творца и определить пракрити как недуховную, или материальную *(ачетана)*, возможность конкретного материального мира. Позднее мы возвратимся к более детальному рассмотрению принципа пракрити, или прадханы [142]. Сейчас мы сможем увидеть, насколько, когда установился в форме абстрактного и объективного философского принципа новый взгляд на пурушу, еще сохранилось в этом термине значение женского начала. Но удивительно, что «Санкхья карика» и даже «Санкхья сутра» содержат недвусмысленные свидетельства об этом. Таково, например, сравнение пракрити с танцовщицей в «Карике».

«Так же как танцовщица, после того как она исполнила свой номер, прекращает танец, точно так же и пракрити исчезает после того, как она проявилась пуруше» [143].

Гаудапада объяснил, пользуясь аналогией с танцовщицей, два рифмованных двустишия «Карики» [144]. Даже в «Санкхья сутре» [145] пракрити сравнивалась с танцовщицей *(нартакиват)*. Эта аналогия кажется немного странной, а обычно принятое толкование отнюдь не проливает света на действительную позицию санкхьи. С другой стороны, ввиду того, что на ранней стадии развития общества танцы были определенно магическими актами, а первоначальное свидетельство о санкхье относится к очень ранним временам, то не будет опрометчивостью предположить, что аналогия с танцовщицей должна быть в то время чем-то большим, нежели просто аналогией. То есть это могло иметь определенное ритуальное значение, сокровенный смысл которого мы можем понять только тогда, когда будем обладать исчерпывающим знанием древнеиндийского матриархата и характерных для него ритуалов. Такое предположение тем ближе к истине, что нечто подобное и так же непонятное упоминается в «Карике».

«Я полагаю, что не имеется ничего более девственного (*сукумари*), чем пракрити. Однажды увиденная пурушей, она не станет объектом «видения еще раз» [146].

[142] 11.
[143] 59.
[144] 65, 69.
[145] III, 69.
[146] 61.

Такая интерпретация Гаудападой этого фрагмента, несомненно, фантастична. Это очевидно из его объяснения, что бог, согласно санкхье, есть творец мира. Другие толкования этого фрагмента не более удовлетворительны. Разумнее поэтому предположить, что «Карика» содержит здесь ссылку на некий древнематриархальный ритуал, что и проглядели комментаторы. В связи с этим будет полезно вспомнить, что сказал современный философ Кришначандра:

«Имеется так много мест (в текстах санкхьи), которые облачены в поэтические или мистические покровы; комментаторы тут не очень помогают нам, но их вполне хватает на то, чтобы внушить нам искушение воссоздать систему заново».

Можно добавить, что изучение древних матриархальных ритуалов также способствует такой реконструкции.

Может быть, мы еще далеки от понимания настоящего значения ссылки на танцовщицу или на «виденное» с точки зрения отношения его к пракрити. Но один пункт совершенно ясен. Женское существо — пракрити не исчезла даже в кариковской версии санкхьи. Интересно, что Виджняна Бхикшу [147] в одной из своих начальных работ под названием «Санкхьясара» употреблял слово «шакти» как синоним пракрити. Другим часто употребляемым синонимом для пракрити было слово *майя* [148] (в смысле, противоположном ведантическому), и это дает нам возможность предполагать, что слово *майя* было образовано от корня «ма» — «отмерять». Несомненно, что от того же самого корня образовалось санскритское слово *ма́три* — «мать». Есть еще сплошь и рядом употребляющийся синоним для пракрити — это «ажа», то есть «не рожденный женщиной», и это напоминает указание на санкхью в «Шветашватаре упанишаде» [149]:

«Наряду с тем, кто не рожден женщиной, красной, белой или черной,
Кто производит множество творений, подобных себе,
Существует другой, не мужчиной рожденный, принимающий участие в наслаждении первого.
Второй, не мужчиной рожденный, оставляет ее для того, с кем он вкушает наслаждение».

Это решающее доказательство. И поэтому невозможно не согласиться со следующим:

«В соответствии с санскритской грамматикой слово «пракрити» — женского рода. Но синонимы для нее, такие, как «авьякта», или «прадхана», не относятся к тому же роду. В санскрите, однако, род слов не означает пола существа, к которому оно относится. Поэтому употребленный род слов не является главным аргументом. Нет сомнения в том, что объект,

[147] Colebrooke, SK, 68.
[148] Там же.
[149] IV, 5, Hume, 403.

обозначаемый этими словами, определенно понимался как «женщина» [150].

Перейдем теперь к анализу термина «пуруша». Можно оспаривать, что оно первоначально означало «мужчину» только в том случае, если мы будем отрицать у ранних философов санкхьи возможность преднамеренного выбора терминологии. Ведь в этих целях обычно используется буквальное значение слова, и если основатели системы предпочитали его использовать, то они знали, что делали. Другими словами, если они не желали, чтобы «пуруша» означал «мужчина», они могли легко найти другое слово для того, чтобы выразить то, что они действительно намеревались выразить. Однако «Карика» вкладывала в это слово такое значение, которое довольно-таки далеко от первоначального. Но все же значение мужского начала, ранее присущее разбираемому нами термину, не было еще окончательно утеряно. Такие слова, как «пуман» [151] и «пумсах» [152] (в значении «мужчина»), использовались в «Карике» как синонимы «пуруши».

И этот принцип пуруши, первоначально означавшего «мужчина», занимал своеобразное, аномальное положение в санкхье. Даже в «Карике» [153] он понимался как «очевидец», «одинокий», «свидетель», «зритель» и «пассивный» — и все это не в ведантическом смысле: пассивный зритель в санкхье по существу был зрителем реального мирового процесса.

Имея в виду, что пракрити и пуруша первоначально означали соответственно женщину и мужчину, мы теперь можем по-новому рассмотреть существовавшие этнологические отношения, что послужит нам ключом к пониманию аномального статуса пуруши в первоначальной санкхье.

«В Кхасисе * в ходу поговорка: «От женщины происходит род» [154]. Точно так же китайское название для родового имени значит буквально «рожденный женщиной», и современные ученые истолковывали это как свидетельство о существовании материнского права в древнем Китае [155]. Было бы нетрудно показать, как материнское право порождало поговорки, подобные следующим: «Отец не родственник для своих детей, которые принадлежат материнскому роду» [156]. Он, таким образом, считается *чужим,* просто *гостем.* «В Джовайи он не живет, не ест в доме своей жены, а посещает ее только ночью» [157]. «Не слиш-

[150] Bhattacarya, BOS (B), 149.
[151] 19.
[152] 60.
[153] 19.
* Кхасис — горный район в Ассаме (Индия).
[154] Thomson, SAGS, I, 153.
[155] ERE, VIII, 858.
[156] Gurdon, K, XIX.
[157] Там же.

ком много остается мужчине. Когда он муж, он чужой среди родственников своей жены, которые обращаются с ним грубо, как с нищим» [158].

Все это поможет разрешить вопрос об аномальном статусе пуруши в санкхье эпохи материнского права. С одной стороны, по меньшей мере на сравнительно высокой ступени понимания акта человеческого воспроизводства стало осознанным фактом, что мужчина *посещал* женщину и совокуплялся с ней, чтобы обеспечить человеческое воспроизводство. С другой стороны, так как он не мог требовать признания своих фактических отцовских прав, он рассматривался как чужой и не занимал в семье сколько-нибудь значительного положения. Поэтому и обращались с ним грубо, как с нищим.

Это аномальное положение пуруши и отразилось в санкхье. С одной стороны, по-видимому, вследствие распространения тенденции тантрики рассматривать мистерию вселенной по аналогии с человеком ранние философы, вероятно, предполагали, что, подобно тому, как в результате совокупления мужчины и женщины рождалось дитя, точно так же от соединения пуруши и пракрити рождается мир. С другой стороны, точно так же, как дитя в матриархальном обществе не имеет фактически родства с отцом, так и мир, несмотря на то, что он реален, не связан фактически с пурушей. Отсюда аномальное положение пуруши в системе, известной ранним ортодоксам-идеалистам главным образом в качестве учения о прадхане. Принцип пуруши был в первоначальной санкхье, хотя не ясно, зачем он вообще нужен был там. Очевидно, не из личной прихоти какого-либо древнего мыслителя, а в силу какой-то необходимости введен был этот принцип. В этой философии отразилось указанное общественное отношение, оставившее для пуруши только аномальное место.

Вовсе не неразрешимый вопрос, насколько то же самое общественное отношение может помочь понять доктрину множественности душ. Возможно, что более обстоятельное знание материнского права в древней Индии помогло бы пролить свет на эту загадку. Но мы не можем здесь входить в дальнейшее рассмотрение этого вопроса. Напротив, мы желали только указать, что аномальное положение пуруши в санкхье было ее величайшим недостатком: это создавало возможность для более поздних философов вводить чужеродные идеи в эту систему. Примером тому могла бы служить «Карика».

Первоначальная санкхья, вероятно, была по происхождению очень древней. Если бы мы приняли хронологию Гарбе, то мы должны были бы допустить большой разрыв во времени между санкхьей и «Карикой». В продолжение этого периода, хотя и

[158] Thomson, SAGS, I, 153.

в среде мыслителей, противоположных санкхьянкам (то есть среди ведантистов), понятие пуруши претерпевало изменения, превратившись в конце концов в определенно идеалистический принцип *я* как чистого сознания. Автор «Карики» и особенно позднейшие мыслители — Гаудапада, Анируддха и Виджняна Бхикшу — пытались наилучшим образом ввести это понятие пуруши в философию санкхья и фактически создали из нее веданту. Ограничимся главным образом одной «Карикой», так как общеизвестно, что она действительно унаследовала ведантическую точку зрения этих позднейших философов, если наше утверждение о том, что санкхья в «Карике» была осквернена ведантой, может породить сомнение.

Разве существуют какие-либо подозрения в отношении подлинности «Карики»? В конце концов, это самый древний текст из доступных для нас по этой системе, и если даже пуруша здесь значит *я* или сознание, то разве мы не можем предполагать, как понимался пуруша в первоначальной санкхье? Конечно, Гунаратна проводил различие между первоначальной и позднейшей санкхьей. Но мы не имеем прямого свидетельства о том, каково было сначала значение пуруши. Известно только, что существовали древние трактаты об этой системе, подобные «Шашти тантре» и «Атрея тантре», дошедшим до нас. Из-за отсутствия таких свидетельств будет ли правильным полагаться на свидетельство тех ранних текстов, которые нам известны?

Мы отвечаем на это отрицательно. Справедливо, что мы не имеем какого-либо свидетельства решающего характера, которое было бы направлено против версии пуруши в «Карике» и которое могло бы считаться прямым или внешним. Тем не менее мы имеем свидетельство против нее, которое хотя косвенное и внутреннее, однако не менее доказательное. Начнем с внутренних свидетельств.

Взгляд «Карики» на пурушу должен рассматриваться как преобразование соответствующих сторон первоначальной санкхьи, но это не создавало, впрочем, больших затруднений внутри самого текста. При беспристрастном изучении «Карики» создается впечатление, что ее автор, после того как он фактически ввел туда ведантический взгляд на пурушу, неясно представлял, что он должен делать с ним, а именно как его согласовать с фундаментальными принципами санкхьи. Единственный путь, которым он мог в конце концов достичь «согласования», — это втайне выбросить первоначальные догмы санкхьи. То, что большинство современных ученых, подобно наиболее популярным традиционным комментаторам, проглядели особенность этого текста, возможно, объяснялось тем, что они унаследовали идеалистическую, нередко специфически-ведантическую точку зрения. Чем ближе был автор «Карики» к веданте, отказываясь от основ санкхьи, тем более система, как им казалось, выигры-

вала во внутренней последовательности и логической правильности. В конце концов почти забыто даже значение того факта, что Бадараяна, первый философ-систематизатор ведантической точки зрения, смотрел на санкхью как на течение, представляющее сильнейшую оппозицию веданте, а Шанкара, компетентнейший комментатор Бадараяны, нашел, что точка зрения «Карики» на пурушу совершенно непримирима с основами санкхьи.

Основными положениями этой системы мы считаем следующее.

1) Теория прадханы, то есть первоначальной материи, которая есть первопричина видимого мира.

2) Теория причинности, известная как паринама-вада, то есть следствие есть реальная модификация причины.

3) Теория множественности пуруш.

То, что это действительно основы санкхьи, подтверждается «Брахма сутрой», в которой опровергается санкхья, особенно эти теории. Даже автор «Карик» счел невозможным отрицать все это в своей интерпретации санкхьи. Он потерпел, однако, неудачу там, где он старался показать, что эти теории могут быть согласованы с понятием пуруши как обособленного сознания.

Не требуется особых доказательств, чтобы убедиться, что концепция пуруши была фактически той же, что и точка зрения веданты на *я*. Подобно шакти веданты, пуруша «Карики» — это просто «свидетель»[159]. Он тот, кто знает *(джня)*[160], подобно *виджняте* упанишад. По своей природе он совершенная противоположность первоначальной материи (*пракрити*, или *авьякта*) и продуктам ее эволюции (*вьякта*[161]), и, как таковой, он один воплощение принципа чистого сознания. Это сознание, присущее некоторым вещам, есть не что иное, как сознание пуруши, отраженное вещью[162]. И так далее. Никакого различия между таким взглядом на пурушу и ведантическим понятием *я* нет. Однако, когда Ишваракришна ввел ведантическое понятие пуруши в санкхью, оно вступило в противоречие с основами санкхьи. Мы можем начать с доказательств существования души в «Карике».

Прадхана реальна, и видимый мир представляет собой реальную модификацию (паринаму) этой прадханы. Действительно, санкхья выводила реальность прадханы из реальности видимого мира, *«карьятах тат упалабдах»*[163], как свидетельствует «Карика». Интересно, что тот же видимый мир брался как доказательство существования пуруши.

[159] 19.
[160] 2.
[161] 11.
[162] 20.
[163] 8.

«Так как совокупность чувственных объектов существует для других; так как общение с тем, что имеет три гуны, вместе с другими свойствами (которые упоминались выше) должно наличествовать; так как должно быть управление (*адхиштхана*); так как должен быть тот, кто наслаждается; так как существует стремление к отрешению (*кайвальяартхам правриттех ча* — желание отделения от мира), поэтому пуруша существует» [164].

Эти доказательства выдвигались «Карикой», чтобы обосновать существование пуруши, и мы намереваемся доказать, что они внесли собой большие противоречия в «Карику».

Доказательство идет в следующем порядке.

1. Пуруша должен существовать, так как *совокупность объектов предназначена для использования другими,* а не для самой совокупности. Вот как Гаудапада [165] объяснял этот аргумент.

«Подобным образом кровать, которая есть сочетание ложа, подпорок, веревок, ваты, одеяла и подушек, существует для пользования другими, а не для самого сочетания, причем отдельные составляющие ее части не оказывают друг другу взаимной услуги. Из этого выводилось, что должен быть человек, который спал бы на кровати, для чего кровать и сделана. Так и это *тело,* которое есть совокупность пяти элементов, явно предназначено для пользования другим. Или имеется душа (пуруша), для наслаждения которой создано тело, способное к наслаждению, состоящее из интеллекта и остального».

Возможно, что слово «тело» в этом комментарии должно быть заменено словом «природа» (видимый мир, включающий в себя человеческое тело), что дало бы нам более точное понимание точки зрения «Карики». Ведь не случайно, что другие свидетельства в тексте указывают совершенно точно, что *совокупность объектов* означает природу. Можно заметить, что тот же аргумент встречается также в «Санкхья сутре» [166] и комментатор Виджняна Бхикшу объяснял *санхата* (комплекс) как *«пракрити карья садхарана»,* то есть «следствия пракрити в целом». Сущность аргумента такова: предметы видимого мира, являясь комплексом объектов природы, предполагают самим фактом своего существования того, кто ими наслаждается, и им должен быть пуруша.

Но вот в чем вопрос: почему тот, кто наслаждается, должен быть обязательно пурушей? Ответ на это дает содержание следующего аргумента.

2. Тот, кто наслаждается, не может быть частью пракрити или продуктами ее эволюции, ибо все это сами по себе суть агрегаты частей, образованные, по существу, из трех гун. Следовательно, нечто противоположное по своей природе пракрити

[164] 17.
[165] Colebrooke, SK, 55.
[166] I, 66.

и продуктам ее эволюции может одно наслаждаться ею, и так как один пуруша таков, то, следовательно, пуруша должен существовать. Тот же самый аргумент встречается в «Санкхья сутре» [167].

3. Пуруша должен существовать, *так как необходимо существует управление*. Гаудапада объяснял этот аргумент следующим образом: «Так же, как возничий может управлять колесницей, влекомой конями то рысью, то галопом, так и душа управляет телом». И в этом случае слово «тело» должно заменяться словом «природа», ибо таков смысл других свидетельств по этому вопросу, встречающихся в «Карике» [168].

Сам Гаудапада цитировал в качестве источника «Шашти тантру» [169], которая, подтверждая его мнение, объявляла, что прадхана существует, будучи образована пурушей. Кроме того, тот же самый аргумент, с тем же самым значением, мы находим в «Санкхья сутре» [170].

4. Пуруша должен существовать, *поскольку должен быть наслаждающийся*. Фактически это повторение первого аргумента. Даже Гаудапада интерпретировал это в таком же духе.

«Подобно тому, как должен существовать наслаждающийся пищей, которая может быть кислой, соленой, острой, горькой или вяжущей, и так как нет способности удовольствия (*бхоктритва бхава*, буквально тенденция наслаждения) в интеллекте и других продуктах природы (пракрити), то должна быть душа (атман), для которой это тело давало наслаждение» [171]. Точно такой же аргумент содержится в «Санкхья сутре» [172].

5. Пуруша должен существовать, поскольку (как переводил Коулбрук) *имеется тенденция к отрешению*. Подлинное же значение слова в тексте, которое он перевел как «отрешение», было «одиночество» (*кайвалья*). Вот как определял его Гаудапада.

«Кайвалья» — это абстрактное существительное, образованное от «кевала» — «один», «только» — и с этой точки зрения абстрактное. Употребление его: из развития (или тенденции) отрешения (для собственного разъединения или отделения) выводилось, что дух существует. То есть каждый, мудрый или глупый, одинаково желает ненарушимого освобождения от бесконечности мирового существования» [173].

Виджняна Бхикшу, комментируя тот же аргумент, встречающийся в «Санкхья сутре», поясняет: «Кайвалья есть абсолютное устранение страдания» [174]. Короче, аргумент сводится к тому,

[167] I, 141.
[168] Colebrooke, SK, 55—56.
[169] Su., I, 69.
[170] I, 142.
[171] Colebrooke, SK, 56.
[172] I, 143.
[173] I, 154.
[174] Colebrooke, SK, 56.

что так как имеется стремление к освобождению, то должен существовать пуруша, который один только может иметь такое стремление. Но тут возникает вопрос, от чего пуруша желает освободиться. Очевидно, от мирских оков, то есть от оков пракрити и продуктов ее развития, ибо в «Карике» содержится перечень двадцати пяти *таттв,* которые не оставляют ничего, кроме пуруши, а пуруша не может быть причиной собственного закрепощения.

Таким образом, были объяснены пять доказательств в «Карике». Остается задать вопрос, так как все эти доказательства ссылаются на пракрити и ее развитие, как нужно понимать отношение между пурушей и пракрити, на котором все эти доказательства основываются. Очевидно, никто не смог бы просто ответить на этот вопрос, и, по-видимому, тем более его нельзя дать одинаковым образом. Три стороны выделяются в этой постановке вопроса, имеющей принципиальное значение.

а) Отношение между пурушей и пракрити подобно отношению между наслаждающимся и тем, чем наслаждаются. Пуруша есть тот, кто наслаждается пракрити и продуктами ее эволюции.

б) Это есть отношение между ведущим и ведомым. Пуруша руководит пракрити, и он управляет эволюционным процессом.

в) Это отношение между тем, кто в оковах, и тем, что образует оковы. Пуруша желает отделиться от пракрити и продуктов ее эволюции, тем самым он достигает известного рода одиночества, которое равнозначно освобождению.

Все эти варианты имеются в «Карике». Труды Шанкары показывают, как автор «Карики» вступает в противоречие с самим собою, для того чтобы укрепить все эти принципы вместе со взглядом на пурушу как на отдельного свидетеля и, с другой стороны, чтобы согласовать с основными принципами санкхьи, а именно с теориями прадханы и паринамы. При рассмотрении этих противоречий мы можем следовать трудам Шанкары. Приступим сначала к аргументу относительно управления *(адхиштханы).*

Согласно «Карике», бытие пуруши предполагается самим фактом существования модификаций пракрити, ибо эти модификации не могут иметь места без управления, а пракрити не может управлять своими модификациями. Однако если пракрити существует реально, а видимый мир есть реальная модификация ее, то это управление также должно рассматриваться, по существу, как реальное. Но управление, являясь формой активности, не может быть приписано пуруше, пассивному зрителю. Как считала «Карика»[175], активность может принадлежать только пракрити и только из-за того, что она связана с прак-

[175] 20.

рити, которую «чужестранец» (пуруша) ошибочно вообразил активной. Автор «Карики»[176] желал избежать опасности сделать пурушу пассивным, ибо пуруша должен управлять модификациями пракрити, и он, автор, делает это посредством обращения к широко известной притче об увечном и слепом. Но эта аналогия не может быть вполне удовлетворительной, ибо, строго говоря, это равно отказу от основ санкхьи. Шанкара писал:

«Хорошо, в таком случае, — резюмирует санкхья, пытаясь защищать свои позиции посредством соответствующих примеров, — скажем иначе, что так же, как увечный, лишенный из-за увечья способности передвижения, но обладающий зрением, сидя на спине слепого, который в состоянии двигаться, но не видит, понуждает последнего двигаться... так и душа движет прадхану»[177]. Поэтому, кроме того, мы отвечаем: и не думайте освобождать вашу доктрину от всех ее недостатков, ибо ваша новая позиция предполагает *отказ от старой, согласно которой прадхана есть причина самодвижения,* а (нейтрально-пассивная) душа не обладает движущей силой». Кроме того, руководство слепым со стороны увечного не есть, строго говоря, пассивный процесс[178].

Поэтому, как показал Шанкара, если философ санкхьи желает строго и последовательно придерживаться своего взгляда на пурушу как на чисто пассивного зрителя, то ему невозможно найти какое-нибудь логическое объяснение модификациям пракрити.

«Помимо прадханы, не существует какого-либо внешнего принципа, который мог побуждать прадхану к активности или лишать ее таковой. Как мы знаем, душа (пуруша) пассивна и не движется куда-либо и не воздерживается от действий. Так как прадхана не обладает отношением, то невозможно увидеть, почему она иногда модифицирует себя в великий принцип махат, а иногда — нет»[179].

Также, продолжает Шанкара свою аргументацию, если теория пассивного управления должна быть действительно принята, то освобождение становится невозможным с точки зрения санкхьи: «Наличие такой способности делает невозможным конечное освобождение»[180]. Короче, чтобы быть последовательным, философ санкхьи должен принять одно из двух: или руководство пурушей имеется, тогда оно понимается не в прямом смысле слова. То есть модификация пракрити в конечном счете сама по себе нереальна. Но это будет уже точкой зрения не санкхьи,

[176] 21.
[177] On Br. Su., II, 2, 7; SBE, XXXIV, 373.
[178] Там же.
[179] On Br. Su, II, 2, 4; SBE, XXXIV, 370.
[180] On Br. Su., II, 2, 4, 7; SBE, XXXIV, 374.

а веданты. Как сказал Шанкара: «Активность или неактивность (поочередно) бога не противоречит мнению другой стороны из-за его ...связи с силой иллюзии (майей)»[181]. Это представляет собой последовательно проведенный идеализм, который санкхья без отказа от основных принципов прадханы и паринамы принять, несомненно, не может.

Вторая альтернатива — это оставаться последовательно на материалистических позициях, основываясь на принципах прадханы и паринамы. Для того чтобы быть верными этому направлению, философы санкхьи должны были рассматривать модификации пракрити обусловленными скорее свабхавой, или естественным законом, как управляемые пассивным пурушей. Кроме того, одной из трех составляющих пракрити будет раджас, или потенциальная активность. Для чего, спрашивается, философы санкхьи должны вообще заботиться об объяснении активности или модификации прадханы, зависящей якобы от пассивного влияния пуруши. Несомненно, философы санкхьи желали оставаться верными первоначальной материалистической позиции и избегали двусмысленных положений Ишваракришны. Шанкара не имел права обвинять их во внутренней непоследовательности, каковы бы ни были другие возможные возражения ортодоксального идеалиста против убежденных материалистов. Но в действительности автор «Карики» не следует ни одной из этих альтернатив. Он пытался многими путями очистить место в доктрине прадханы для принципа пуруши в значении «чистое сознание», и это делает систему санкхья в высшей степени непоследовательной. Это станет еще яснее, если рассмотреть его аргументы относительно наслаждения, или *бхоктритвы*. Неоднократно автор «Карики» выдвигает утверждение, что процесс модификации пракрити в целом служит цели наслаждения пуруши.

«Инструменты (*караны*, то есть внутренние и внешние органы, представляющие собой продукты эволюции пракрити) осуществляют соответствующие функции, возбуждаемые встречным желанием (*акути* — страстно желать; побуждающее к активности). Целью души является желание; инструмент же никем не сделан»[182].

Мы имеем здесь дело со странного рода сосуществованием материалистического принципа свабхавы с идеалистическим принципом души: эволюция продуктов пракрити проявляется в согласии с их собственным «акути», и не может быть никакого импульса извне (это было бы противоположно теории «руководства души»), и, однако, стимулом их деятельности должна быть цель души. Едва ли все это можно привести в согласие. Но еще

[181] On Br. Su., II, 2, 4; SBE, XXXIV, 370—371.
[182] SK, 31.

более непоследовательным будет неоднократное заявление в «Карике» о том, что процесс эволюции в целом предназначен служить цели пуруши, под которой иногда подразумевалась часть пуруши, иногда снова-таки освобождение пуруши. Приведем несколько примеров.

«Великодушная природа (пракрити), наделенная многими качествами, многообразно *насыщает без выгоды (для себя), желания неблагодарной души (анупакаринах пуруша)* (как раз обделенную качествами) *(агуна)* [183].

Инструменты, существенно отличаясь друг от друга и разнообразно аффектируясь качествами, привносят в интеллект (буддхи, продукт пракрити) основную цель души: сделать его *(буддхи)* исполненным света, подобно светильнику [184]. Затем интеллект (буддхи), который осуществляет *пользование душой всем тем, из чего извлекается наслаждение*, и именно он, с другой стороны, осуществляет разделение между главным принципом (прадхана) и душой [185]. Ради *желания души* то, что хитрая личность представляет (перед ней), подобно драматическому актеру, посредством отношения средств и следствий, с помощью влияния природы (пракрити)» [186].

И так далее. Согласно «Карике», центральным пунктом всего этого является положение о том, что эволюция пракрити предназначена для цели пуруши. Такое расхождение, естественно, создает большую самопротиворечивость внутри санкхьи. Что нужно было сказать по этому поводу, уже высказано Шанкарой.

«Если прадхана обладает самопроизвольной активностью, как вы говорите, не ссылайтесь на какое-либо добавочное доказательство, так как вы не можете привести в доказательство что-либо не только вроде второстепенного принципа, но даже что-либо вроде цели или мотива. Следовательно, ваша доктрина активности прадханы, предназначенной служить «целям человека» (*пурушартха,* буквально цель пуруши), становится несостоятельной. Если вы ответите, что прадхана не рассматривается в действительности как какой-то вспомогательный принцип, но ее вы считаете целью, то мы должны заметить, что в этом случае необходимо видеть различие целей, а именно или наслаждение (со стороны души), или окончательное освобождение, или то и другое вместе. Если наслаждение, то какое наслаждение, мы спросим, может ли оно принадлежать к душе, которая, естественно, неспособна присоединять к себе что-либо, идущее извне (удовольствие или боль)? Более того, в этом случае нет возможности для освобождения. Если же освобождение, то активность прадханы должна бы быть бесцельной, она только

[183] SK, 60.
[184] 36.
[185] 37.
[186] 42.

предшествует душе, состоянию ее, освобождению. Более того, нет возможности тогда для восприятия звука и т. д. Если и наслаждение и освобождение, то тогда из-за бесконечного количества объектов прадханы, которыми должна была бы наслаждаться (душа), не может быть окончательного освобождения. Невозможно никакого удовлетворения желания, считавшегося целью деятельности прадханы, поскольку прадхана неразумна, а чистая душа не может испытывать никакого желания.

Если, в конце концов, вы высказываете предположение, что прадхана должна быть активной, то есть способность зрения, принадлежащая душе из-за ее разумной природы, (и творческая) энергия, (принадлежащая прадхане), могут быть обе бесцельными, то, следуя этой гипотезе, мы обнаружим, что так как творческая энергия не прекращается когда-либо, а тем более сила зрения, то видимый мир никогда не будет иметь конца и, таким образом, окончательное освобождение души невозможно.

Именно поэтому невозможно утверждать, что прадхана становится активной ради целей души»[187].

Таковы противоречия, в которых «Карика» запуталась в результате попыток ввести ведантическое понятие пуруши в санкхью и рассматривать прадхану как существующую для его наслаждения. Не может быть третьего пути, кроме материализма и идеализма. Если вы считаете прадхану первоначальной причиной видимого мира и рассматриваете видимый мир как реальную модификацию (паринаму) прадханы, то едва ли будет возможным предоставить какой-либо логический статус в вашей системе для принципа чистого сознания как управляющего мировым процессом или наслаждающегося им. Если, с другой стороны, вы желаете действительно придерживаться принципа чистого сознания, то вы должны отказаться от доктрины прадханы и ее паринамы и рассматривать мировой процесс как абсолютно нереальный[188]. Это и есть позиция веданты, и интересно наблюдать, как Ишваракришна вследствие своей точки зрения на освобождение постепенно переходит на эту позицию[189]. Мы можем привести несколько типичных для него формулировок.

«Эта эволюция природы (пракрити) от интеллекта до особых элементов совершается *ради освобождения каждой души в отдельности;* все, что делается для другого, делается для себя.

Так же как функцией молока как несознательной (субстанции) является питание теленка, так и функцией главного принципа (*правриттих прадханасья* — желание прадханы) — освобождение души.

[187] On Br. Su., II, 2, 6.
[188] 56.
[189] 57.

Так как люди действуют, чтобы удовлетворять желания, то тем самым они осуществляют *освобождение души*» [190]. Весь процесс эволюции пракрити означает осуществление одной цели — освобождения души. Все это производит впечатление *бессознательной* телелогии. Можно понять, почему так трудно для философов санкхьи держать эти точки зрения, не вступая в противоречия с другими их положениями.

Во-первых, для того, чтобы придерживаться этого взгляда, необходимо отказаться от мнения, что эволюция пракрити предназначается для наслаждения пуруши. Этот серьезный пункт должен быть отвергнут, потому что иначе пропадают два наиболее важных доказательства самого существования пуруши. Во-вторых, эта теория бессознательной телелогии внутренне несостоятельна, ибо освобождение предполагает оковы, и только при наличии их, как это следует из «Карики», возможна пракрити и ее эволюция. Как может эволюция пракрити быть причиной оков пуруши и в то же время «иметь целью» освобождение *пуруши?* В-третьих, если пракрити реальна, а эволюция видимого мира есть реальный процесс, то оковы пуруши, следовательно, становятся тоже реальными и ее освобождение, стало быть, логически невозможно.

Шанкара, в частности, доказывал: «Но, может быть, вы (санкхьяик) скажете, что в конце концов страдание (в той части, в какой оно относится к душе) реально. В этом случае, однако, невозможность освобождения становится неопровержимой, особенно если причина страдания (например, прадхана) рассматривается как вечная. И если (чтобы выйти из затруднения) вы настаиваете на том, что причинение страдания (со стороны прадханы) вечно, то все-таки страдание, для того чтобы стать актуальным, требует двух; и это соединение в свою очередь зависит от особой причины, например от неразличения прадханы душой. Отсюда, когда эта причина не существует больше, то контакту двух приходит абсолютное окончание, а поэтому и освобождение души становится возможным.

Мы не сможем принять и это ваше объяснение, так как оно основано на неразличении, например, гуна темноты (*тамас* — одна из трех гун, образующих пракрити), что признавалось вами всегда. И поскольку отсутствует твердое правило для (успешного) возникновения и исчезновения индивидуальных гун, то также нет такого же правила для прекращения причины, которая производит соединение души и прадханы (то есть неразличение). Отсюда разъединение двух не доказано, и поэтому санкхьяик не может избежать упрека в отсутствии окончательного освобождения, которое должно следовать из их доктрины» [191].

[190] On Br. Su., 2, 6; SBE, XXXIV, 58.
[191] On Br. Su., II, 2, 10; SBE, XXIV, 380—381.

Шанкара правильно отметил, что единственная логическая теория освобождения, согласующаяся с концепцией *я*, как чистого сознания, заключена в веданте. Согласно последней, оковы *я*, поскольку эмпирическая реальность в конце концов нереальна, так же феноменальны, как и феноменален сам мир.

«У ведантиста, с другой стороны, идея окончательного освобождения стала невозможной даже в мечтах, так, *я* он признает только единственным, и оно не может войти в отношение субъекта и объекта. Кроме того, и священное писание объявляет, что множественность феноменов происходит только благодаря речи. Для феноменального мира мы должны допустить отношение того, кто страдает, и само страдание, поскольку это всеми наблюдаемо в жизни и никто не может возражать против этого или опровергнуть это» [192].

Мог ли автор «Карики» принять такую точку зрения? Конечно, нет. По меньшей мере, поскольку он не намерен отказываться от доктрины прадханы и смотреть на феноменальный мир как на продукт незнания (авидья), постольку он отказывается согласиться считать оковы пуруши в конце концов нереальными. Шанкара уже высказывался по этому пункту.

«И если вы должны сказать, что душа «страдает, так сказать», потому, что она имеет склонность к *саттва-гуне*, то мы указываем, что употребление этой фразы «так сказать» свидетельствует о том, что душа реально не страдает. Если понятно, что ее страдание не реально, то мы не должны возражать против фразы «так сказать». Амфибия также не становится ядовитой, оттого что она «змея, так сказать» (подобна змее); и змея не теряет свой яд оттого, что она «подобна амфибии». Вы должны, следовательно, согласиться с отношением страдания и тех, кто страдает, — это не реальность, а результат незнания» [193].

Шанкара справедливо добавляет, что практически не существует различия между этой и ведантической точкой зрения. Следовательно, один только отказ от основных положений санкхьи и фактическое принятие точки зрения веданты позволяет автору «Карики» (или другому какому-нибудь философу санкхьи) логически последовательно защищать доктрину освобождения, от которой зависят существенные доказательства наличия пуруши в ишваракришнанской версии санкхьи.

Поэтому не удивительно, что «Карика» в конце концов скатывается к такой позиции. Она удерживает доктрину пуруши, хотя и ценой отказа от основных положений санкхьи. «Поистине не пуруша связан, не пуруша освобождается, не он мигрирует, но лишь пракрити в отношении к различным существам ограничена, освобождается и мигрирует» [194].

[192] On Br. Su., SBE, XXXIV, 381.
[193] Там же, SBE, XXIV, 379—380.
[194] 62.

Гаудапада так комментирует:

«Ибо душа по своей собственной природе отпущена и присутствует повсюду, как она может мигрировать? Ведь миграция служит цели достижения чего-то, что не достигнуто прежде? Следовательно, фраза «душа связана, душа отпущена или мигрирует» произошла от непонимания природы миграции. Цель души и ее существование, а также истинная природа души постижимы посредством знания. Если что-то проявляется, то только то, что душа единственна, чиста, свободна и пребывает в себе» [195].

Это должно составлять часть всякого оригинального ведантического текста. Однако что это за позиция, к которой автор «Карики» сам себя подводит?

«Так, через изучение принципов, выводов во всей их непротиворечивости достижимо только одно знание: что «я не есть», или «ничто не есть я», и «я не существую» [196]. Вот как объясняет это Вильсон.

«Эти утверждения поэтому странны и сомнительны: мы не можем понять отрицания души. Это должно прямо противоречить ее специфичности как одной из категорий этой системы, одному из 25 существенных и необходимых принципов. Этим намереваются отрицать наличие у души какого-либо активного участия в личностном интересе к собственности, в человеческих страданиях, владениях или чувствованиях.

«Я есть», «я делаю» и «я страдаю» означает просто материальную природу или некоторый ее продукт (субстанциональный же), и это есть действование или страдание. И не душа, которая непеременчива и равнодушна, не чувствительна ни к удовольствию, ни к боли, а только отражает их (как это говорится или кажется), разделяет их из-за близости к природе, посредством чего она реально переживает все это. Согласно ведам, душа существует абсолютно, она вечна, мудра, истинна, свободна, незатрагиваема страстями и всеобща» [197].

Вильсон не спрашивает себя: насколько такой взгляд, согласующийся с позицией веданты, согласуется с доктриной прадханы и паринамы?

Участие *я* в феноменальном мире должно считаться нереальным. Поэтому иллюзия такого участия должна быть рассеиваема знанием: только тогда феноменальный мир вместе с близостью к *я* становится в конце концов нереальным. Если «Карика» действительно перешла на такую позицию, то единственно, что остается ей сделать, это отвергнуть основные положения санкхьи в интересах понятия *я*, заимствованного из веданты. В дальнейшем доказывается следующее.

[195] Colebrooke, SK, 147.
[196] 64.
[197] Colebrooke, SK, 151.

«Владея этим (самосознанием), душа созерцает, праздно и легко, а пракрити, которая теперь как бы не существует, свободна от богатства переходов *(нивратти прасавана пракритим)*» [198].

С этим, то есть с достижением самосознания со стороны пуруши, эволюционный процесс пракрити перестает быть реальным. Это, однако, логически возможно только тогда, когда эволюционный процесс в целом рассматривается скорее как результат незнания (авидьи), чем свабхавы или законов присущности в пракрити. Это есть очевидное отрицание санкхьи ведантой. Ишваракришна как раз так и поступал.

«Когда отделение прозревшей души от ее телесных рамок наконец происходит и когда природа *в отношении ее прекращается*, тогда абсолютное и окончательное освобождение совершается» [199].

Подведем итоги. Концепция пуруши «Карики» несовместима с основными положениями санкхьи, потому что, строго говоря, это была ведантическая точка зрения о душе, а основы первоначальной санкхьи были ей враждебны. То есть, защищая свой взгляд на пурушу, «Карика» фактически превращает санкхью в веданту, *паринама-ваду* в *виварта-ваду*.

Имеются и другие интересные черты превращения первоначальной санкхьи в скрытую веданту, и, хотя это не выражено ясно в самой «Карике», они становятся несомненными в работе Гаудапады и в «Санкхья сутре». Это — превращение первоначальной доктрины множественности пуруши *(пуруша бхутвана)* в недвойственность пуруши, без которой это скрытое превращение не было бы полным.

В 11-м стихе «Карики» автор пытается уточнить свойства пракрити в доэволюционном *(авьякти)* состоянии и в ее эволюции *(вьякти)* и добавляет, что пуруша не владеет свойством, которое было бы общим для авьякти, а она владеет качеством, свойственным только творцу. Гаудапада основывает на этом возможность отрицания доктрины множественности пуруш. Он доказывает, что так как вьякти была множественна *(анека)*, а авьякти одна *(эка)* и поскольку пуруша имеет качество, которое отличает авьякти от вьякти, то пуруша также должна быть эка, или единственна. Ясно, что эта логика находится в прямом противоречии с доктриной множественности пуруши, которую, как мы знаем, даже автор «Карики» с трудом мог защищать.

Даже «Санкхья сутра» [200] отражает его аргумент; позиция Гаудапады поэтому кажется некоторым образом свойственной

[198] SK, 65.
[199] 68.
[200] I, 149.

современным школам. Некоторые из них пытаются оправдать его, хотя и неубедительным образом. Вильсон, например, заявляет:

«Также поэтому Гаудапада или делает ошибку, или его эка можно понять не так, что душа вообще только одна, а что она единственна или отдельна в разнообразных миграциях, как ее Коулбрук представляет, — индивидуальна» [201].

В то же самое время он ясно понимал, что такая хитроумная интерпретация точки зрения Гаудапады несостоятельна, так как доктрина существования одной души была явно ведантической.

«Многообразное существование души есть особенное противоречие с доктриной ведантистов о всеобщности одной высшей души мира, *из которой* все человеческие души *произведены*, как это явствует из текстов, подобных этим: «единственная существующая душа распределена во всех существах, она кажется совокупной или рассеянной во всех существах, подобно отражению луны в тихой или взволновавшейся воде. Душа вечна, вездесуща, неволнуема, чиста, одна — она умножается силой иллюзии, но не посредством собственной природы. Это, без сомнения, доктрина вед и учителей санкхьи, которые открыто признают эти работы как авторитетные для них, и они вынуждены истолковывать тексты, неблагоприятные для их догм, весьма своеобразно» [202].

Автор, очевидно, забыл, что мыслители первоначальной санкхьи в действительности не заботились об истолковании своих взглядов в духе вед и упанишад, потому они и должны быть резко противоречащими взглядам вед и упанишад, в том числе и ранних вед, то есть они находились по отношению к ним в оппозиции. И только более поздние философы, маскировавшиеся под ведантистов, в какой-то мере старались согласовать свои взгляды с ведами. Так, например, автор «Санкхья сутры» свое доказательство множественности душ противоречивым образом пытался примирить с ведантическим взглядом на недвойственность пуруши.

«Противоречия (этой доктрины многих пуруш) со священным (ведическим) провозглашением недвойственности *(я)* ввиду всеобъемлемости родового понятия *(джатипаравat)* не существует» [203].

То есть душа, рассматриваемая как родовое понятие, хотя и единственное, но ее природа и качество общи всем другим душам. Такая душа, хотя она индивидуальна, становится множественной из-за связи с агрегатами, продуктами природы. И Виджняна Бхикшу, как и должно ожидать, пытается наилучшим образом объяснить эту точку зрения. Несмотря на это,

[201] Colebrooke, SK, 41.
[202] I, 149.
[203] I, 154.

данный факт удержания санкхьей теории множественности душ совершенно противоположен ведантической точке зрения на недвойственность *я*, и поэтому стремление согласовать раннюю точку зрения с более поздней было просто маневром для того, чтобы привести первоначальную санкхью в соответствие с ведантой. Мы можем теперь подытожить аргументацию относительно места пуруши в первоначальной санкхье.

1. Санкхья была первоначально доктриной прадханы, или пракрити, так как ранние ведантисты опровергали ее как таковую.

2. Несмотря на это, она допускала понятие пуруши, хотя это было явной аномалией.

Происхождение этого аномального положения пуруши в системе, которая была по существу доктриной прадханы, можно предположительно объяснить на основе признания аномального положения мужчины при матриархате. Эта версия становится достоверной вследствие того обстоятельства, что первоначальная санкхья была всего лишь более точным философским утверждением теоретического предположения, заложенного в тантризме, что доказали Чанда и другие, когда они рассматривали условия матриархата. И если это истинно, мы должны допустить, как бы там ни было, понятие пуруши в санкхье, но оно не могло быть никогда обособленным сознанием *я* веданты.

3. Этот взгляд на пурушу как на обособленное сознание развивался вне школы санкхья, главным образом среди ведантистов.

4. Принцип пуруши, какое бы незначительное место он ни занимал в первоначальной санкхье, оставался ахиллесовой пятой этой философии.

В сравнительно более поздние времена некоторые философы пытались пропитать санкхью ведантическим содержанием. Легчайший путь к этому они, естественно, видели в том, чтобы принять принцип пуруши в смысле, в котором интерпретируют его философы веданты. Этот процесс, насколько позволяют нам судить данные, начался очень рано, еще в «Махабхарате». Ибо с версией санкхьи мы встречаемся уже в «Махабхарате», где она вклинилась в этот образец идеализма и спиритуализма. У Ишваракришны данный процесс становится еще более ясно выраженным. Однако на долю Шанкары, этого в высшей степени идеалистического философа, досталось показать, что крайне идеалистическое понятие *я* остается в санкхье ограниченным, что делает позднюю санкцию непримиримой с материалистической сущностью первоначальной санкхьи, как это ясно видно из доктрины прадханы или паринамы. Поэтому Шанкара предпринимает атаку на эти основополагающие доктрины санкхьи, хотя это полностью обнажило противоречия в точке зрения философов санкхьи, пытавшихся принять ведантический взгляд на

я без отказа от первоначальной доктрины прадханы или паринамы.

Ишваракришна сам, в конце концов, предпочитает спасти ведантического пурушу отказом от доктрины прадханы или паринамы. Однако этим он превращает санкхью в подобие скрытой веданты: можно только удивляться его ловкости. Если бы эта версия санкхьи сохранила верность первоначальной санкхье, то самые ранние систематизаторы ведантического толка должны были бы видеть в ней сильнейшего противника своей собственной точки зрения. Мы теперь можем составить ясное представление о том, что имел в виду Шанкара, когда говорил, что он не ссорится с философами санкхьи, поскольку они поддерживали взгляд на *я* как на свободное от всех страданий, то есть как на обособленное сознание. Он очень хорошо понимал, что принятие такого взгляда равнозначно прямому отказу от основ санкхьи в пользу веданты. Кто стал бы ссориться с философами санкхьи, если они соглашаются поступать таким образом?

Но Шанкара ясно понимал, что нет пути примирения принципа пуруши с доктринами прадханы и паринамы, которые являются пережитками первоначальной санкхьи в версии «Карики». Вот почему его отрицание санкхьи было прежде всего отрицанием доктрины прадханы, то есть доктрины бессознательной, или материальной, первопричины и развития видимого мира как реального процесса.

8. Происхождение санкхьи

То, что нам приходится воссоздавать первоначальную форму санкхьи, несмотря на существование «Карики», самого раннего из доступных нам текстов по этой философии, ни у кого не вызовет удивления. Выдающиеся современные ученые, такие, как Ольденберг, Якоби, Дальманн и даже Гарбе, уже предпринимали соответствующие попытки в этом направлении, а Белвалкар и Ранаде подвели итог этим попыткам [204]. Ольденберг отказывался верить, что санкхья могла быть разработана в законченную систему каким-либо одним философом и что она цельной и неизменной прошла сквозь столетия. Что обычно происходит с древними системами, это всем хорошо известно. От них остаются лишь обрывки, которые, как предполагают некоторые ученые, соответствовали полностью завершенным в глубокой древности системам, разрабатываемым целым рядом ученых.

«Это приводит нас к необходимости проследить развитие системы в обратном направлении и рассмотреть частичные изменения первоначальных предпосылок в свете возникших затруд-

[204] HIP, II, 412—424.

нений, что одновременно приводит нас даже к разделению возникшей системы на две или более школ» [205].

Вот что произошло с санкхьей, согласно Ольденбергу. Первоначальная санкхья разделилась на две отличные друг от друга системы, которые Ольденберг назвал «эпической санкхьей» и «классической санкхьей». Под первой из них он подразумевает версию санкхьи, изложенную в «Махабхарате» и в особенности в «Шримад бхагавадгите», а второй разновидностью санкхьи он считал ту, которая изложена в «Карике». Это были два самостоятельных течения, вместе с которыми, как считает Ольденберг, «первоначальная» санкхья развивалась, хотя эти течения оставались верными своему направлению. Но если это так и было, то где же искать основы самой «первоначальной», еще неразделившейся санкхьи? Ольденберг отвечал следующим образом: элементы «первоначальной» санкхьи содержатся в упанишадах, в особенности в «Катхе» и «Шветашватаре», а более всего в первой главе второй упанишады. Так как, согласно его точке зрения, истоки первоначальной санкхьи можно проследить по упанишадам, то Ольденберг не считал, что она противоположна ведам и упанишадам.

Мы должны рассмотреть предположение, что элементы санкхьи могли содержаться в упанишадах, так как и другие ученые [206] обращали внимание на эту гипотезу. Помимо «Катхи» и «Шветашватары», некоторые места из «Прашна упанишады» и из «Майтри упанишады» считались содержащими элементы санкхьи. Правда, Якоби предположил, что если вообще можно найти эти начала санкхьи в упанишадах, то скорее всего нужно заняться одним фрагментом из «Чандогья упанишады», который якобы предвосхищал некоторые положения санкхьи. Этим предположением можно заняться позднее, так как, если обсуждать его в связи с точкой зрения Якоби, это займет слишком много времени. Приведем перечень фрагментов из упанишад, в которых, как говорят, должны находиться зародыши санкхьи: «Катха упанишада», I, 3, 10 &; II, 3, 7 &, 8; «Шветашватара упанишада», I, 8; I, 10; III, 12; IV, 5; IV, 10; V, 2; V, 7; V, 8; VI, 10; VI, 13; VI, 16; «Прашна упанишада», IV, 8, и также некоторые отрывки из «Майтри упанишады».

Мы позволим себе привести типичный перевод этих фрагментов, чтобы можно было видеть, в какой мере они в действительности содержат зародыши санкхьи.

Из «Катхи»:
Объекты чувств выше, чем чувства.
Ум *(манас)* выше, чем объекты чувств.
И интеллект *(буддхи)* выше, чем ум.

[205] HIP, II, 419.
[206] E. g. Dasgupta, HIP, I, 211.

Великое *я (атма махан)* выше, чем интеллект.
Непроявленное *(авьякта)* выше, чем великое *я.*
Индивидуум *(пуруша)*, однако, выше, чем непроявленное.
Выше же индивидуума *(пуруша)* нет ничего вообще.
Он есть цель. Он есть величайший путь [207].
Ум *(манас)* выше, чем чувства *(индрии)*;
Бытие истины *(саттва)* стоит над умом.
Великое *я* (а именно *буддхи*, интеллект) выше бытия истины.
Непроявленное *(авьякта)* выше, чем великое *я.*
Индивидуум *(пуруша)*, однако, выше, чем непроявленное.
Всепроникающий и без какого-либо признака *(алинга)*,
Познав который, человек освобождается
И уходит в вечность [208].

Из «Шветашватары»:

Тот, в котором сочетались тленное и нетленное,
Проявленное и непроявленное — бог (*Иша*, властитель), опора всех.

Далее, без бога душа *(атман)* находится в оковах вследствие того, что она наслаждается;
Посредством познания бога *(дэвы)* она освобождается от всех оков [209].

Что такое тленное, что такое первоначальная материя *(прадхана)*?

Что есть вечное и нетленное, что такое *Хара (опора* — душа)?

Одинаково, как душой и тленным, правит один бог *(дэва)*.

Посредством медитации о нем, соединения с ним и погружения в его существо.

Все более и более приобретается окончательное прекращение личной иллюзии *(майя нивритти)* [210].

Могущественный бог *(прабху)* есть индивидуум *(пуруша)*,
Побудитель высочайшего существа *(саттва)*
Таится под чистейшим знанием,
Правитель, свет вечности [211].

Наряду с тем, кто не рожден женщиной, красной, белой или черной,
Кто производит множество творений, подобных себе,
Существует другой, не мужчиной зачатый, принимающий участие в наслаждении первого.

Второй, не мужчиной зачатый, оставляет ее для того, с кем он вкушает наслаждение [212].

[207] Hume TPU, 352.
[208] Там же, 359.
[209] Там же, 395.
[210] Там же, 396.
[211] Там же, 407.
[212] Там же, 463.

Далее, следует знать, что природа *(пракрити)* есть иллюзия *(майя)*

И что могущественный бог *(махешвара)* есть творец иллюзии *(майяин)*.

Весь этот мир проникся

Существами, составляющими частицу его [213].

(Даже) он, правящий каждым отдельным началом,

Всеми формами и всеми источниками;

Кто выношен в его собственных мыслях и знает, когда родится,

Тот красный *(капила)* [214] пророк, кто рожден был в начале всего [215].

Каковы бы ни были его качества (*гуны,* различия), он есть исполнитель тех дел, которые он принес с собой для искупления.

И каждое такое дело, конечно, он совершает поочередно.

И в основе всех форм, которые тремя гунами определяются, лежит прохождение трех путей;

Индивидуальная самость странствует в соответствии с ее делами *(кармин)* [216].

Она величиной с большой палец, солнцеподобна по виду,

Когда она присоединяет к себе замысел *(санкальпа)* и эгоизм *(аханкара)*. Имея только свойство интеллекта и личности, это низшее появляется, предназначенной величины, в благоговении [217].

Один бог закрывает себя,

Подобно пауку, выпускающему из себя паутину,

Произвел первоначальную материю *(прадхану)* в согласии с его собственной природой *(свабхавата)* —

Да позволит он вступить нам в Брахму! [218]

Ему, кто постоянный среди непостоянства, разумный среди неразумности,

Один среди множества, тот, кто удовлетворяет желания,

Та причина, что обнаружима различием и абстракцией *(санкхья-йога)*, —

Познанием бога можно освободиться от всех оков [219].

Он тот, кто творец всех, всезнающий, самозарождающийся,

[213] Hume, TPU, 404.

[214] Юм замечает о слове «капила»: «Это свидетельство могло быть, судя по первому впечатлению, отнесено к мудрецу Капиле, основателю философии санкхья, но из подобной же строфы IV, 12 (см. также III, 4) ясно, что оно означало демиурга, *Хираньягарбху* («Золотой Зародыш»)... Hume, TPU, 406.

[215] Hume, TPU, 405.

[216] Там же, 407.

[217] Там же.

[218] Там же, 409.

[219] Там же, 410.

Разумный, создатель времени, обладатель качеств, всеведущий;

Он тот, кто управляет первоначальной материей (прадханой), кто есть дух *(кшетра-джана)*, господь качеств *(гуна)*,

Это причина перевоплощения *(сансара)* и освобождения *(мокша)* жизни и состояния несвободы [220].

Из «Прашны»:

«Как птица ищет дерево, чтобы отдохнуть, так же, к другим, Верховной душе *(атман)*, прибегает все здесь существующее, земля и элементы *(матра)* земли, вода и элементы воды, жар *(теджас)* и элементы тепла, ветер и элементы ветра, пространство и элементы пространства, зрение и то, что может быть видимо, слух и то, что может быть слышимо, запах и то, что может обоняться, вкус и то, что может пробоваться на вкус, кожа и то, что может ощущаться, речь и то, что может говориться, руки и то, что может быть схвачено ими, орган рождения и то, чем наслаждаются, анус и то, что может быть испражнено, ноги и то, что может ходить, ум *(манас)* и то, что может рассуждать, интеллект *(буддхи)* и то, что может пониматься, эгоизм и то, что может быть названо «моим», мысли *(читта)* и то, что может думаться, блестящее *(теджас)* и то, что может блестеть, жизненное дыхание и то, что может быть им поддержано.

Поистине видящий, наслаждающийся, слышащий, вкушающий, думающий *(мантри)*, понимающий *(боддхр)*, создающий сознательное *я (виджняна атман)*, личность — все имеют свое убежище в высшей вечной душе *(атман, я)*» [221].

Нет необходимости цитировать фрагменты из «Майтри упанишады», потому что в основном они не отличаются от вышеприведенных текстов. Кроме того, так как время написания этой работы относится к сравнительно более поздней эпохе, то даже те, кто жаждет открыть элементы санкхьи в упанишадах, не придают им особого значения.

Теперь мы можем относиться критически к этим фрагментам, ибо уже понятно, насколько они могут считаться содержащими в себе первоначальную санкхью. Нет сомнения в том, что мы встречаемся здесь с терминологией, которая явно санкхьистская. Более того, имеются здесь неопровержимые доказательства того, что это типично санкхьистская терминология. Однако из этого вовсе не следует возможность обнаружить здесь элементы санкхьи, ибо необходимо различать, с какой целью употребляется в данном случае терминология, ведь она может быть использована и *для опровержения,* и нетрудно видеть, что ссылки на санкхью в фрагментах из упанишад не имеют другой цели.

[220] Hume, TPU, 410.
[221] Там же, 386—387.

Пуруша выше, чем *авьякта* (пракрити), а выше пуруши нет ничего вообще — говорилось в «Катха упанишаде». Пуруша выше, чем авьякта — повторял текст, — а познав пурушу, человек освобождался. Имеем ли здесь мы изложение санкхьи или ее *опровержение*? На этот вопрос можно дать лишь один ответ: мы должны вспомнить, что санкхья, как это видно из опровержения ее в «Брахма сутре», была первоначально учением о прадхане *(авьякта)*, а пуруша занимал в ней второстепенное место *(апрадхана*, фактически *удашина*, или индифферентный). На самом деле, если пракрити (*авьякта,* или первоначальная материя) не была основным принципом в первоначальной санкхье, то необъяснимо, почему последняя должна была намеренно выбрасывать термин «прадхана» в значении «первичное». Однако главная тенденция текстов упанишад заключалась в том, чтобы свести роль этой первоначальной материи ранней санкхьи к нулю и в конечном счете сделать ее просто иллюзорной. Поэтому, когда «Шветашватара» объявляет, что лишь бог произвел из прадханы (фактически это значит: из своей собственной природы *(свабхаватас),* то есть бог, подобно пауку, производящему паутину из себя, создал все существующее), то этот взгляд, несомненно, означал утверждение положения, что один бог является первопричиной, абсолютной реальностью. И если это было так, то участие прадханы в порождении видимого мира было только кажущимся. Как сказано в тексте, один бог «есть творец всего, всезнающий, самопроизводящий, разумный, всеведущий, правящий прадханой, и он же кшетраджня, господин над всеми гунами». Поэтому причинность, которую санкхья приписывала прадхане, тоже становится фиктивной. Как сказано в тексте: «следует знать, что пракрити — это иллюзия *(майя)* и что могущественный бог есть творец иллюзии *(майяин)*». Это, конечно, позиция веданты, хотя и с теистическим уклоном; поэтому скорее всего она смыкалась с философией Рамануджи.

Следует особенно отметить, что веданта излагалась здесь не без ссылок на санкхью. Мы можем заметить определенное усилие построить веданту на руинах санкхьи. Это показывает, что ортодоксальные толкователи философии упанишад Бадараяна и Шанкара в отличие от некоторых современных ученых лучше знали философское наследство. Исследование текстов становится просто излишним для тех, кто уже понял, что санкхья никак не могла быть объяснена фрагментами из упанишад. Ведь санкхья фактически представляла собой наиболее серьезную философскую оппозицию упанишадам. Другими словами, критическое изучение упанишадских текстов, в которых Ольденберг и другие исследователи открыли корни санкхьи, обнаруживает, что, подобно Бадараяне и тем, кто позже опровергал

санкхью и защищал упанишады, авторы упанишад сами приходят к тому же концу, хотя и другим путем.

Подведем итоги. Можно найти подтверждения заявлению Ольденберга о том, что первоначальная санкхья содержалась в упанишадах. Но если это так, то его последующее утверждение о разделении упанишадской санкхьи в конечном итоге на «классическую санкхью» и «эпическую санкхью» становится поэтому менее правдоподобным. Мы уже обсуждали причины, приводящие нас к аргументу, что так называемая «классическая санкхья» Ольденберга, а именно та версия санкхьи, которую мы встречаем в «Карике», была по существу результатом неуклюжей фальсификации в отношении санкхьи, что и составляло особый предмет заботы веданты. Так называемая эпическая санкхья, точнее, та открыто спиритуалистическая философия, называемая санкхьей в «Махабхарате» (и в особенности в «Гите»), представляла собой полный отказ от основных принципов санкхьи.

Ольденберг и другие исследователи проглядели этот как раз совершенно антиведический характер первоначальной санкхьи. Введенные в заблуждение позднейшими идеями о том, что ортодоксия сочеталась с санкхьей, они забыли, что ранние представители подлинной ортодоксии, а именно Бадараяна и его комментаторы, осуждали санкхью главным образом за ее антиведический и антиведантический дух. Как можно и было ожидать, ученые, подобно Гарбе, который правильно сделал этот антиведический характер первоначальной санкхьи отправным пунктом, избежали дешевого удовольствия открыть корни санкхьи в широкоизвестных фрагментах из упанишад и «Махабхараты». Согласно Гарбе [222], такие фрагменты являются результатом преднамеренного осквернения подлинных идей санкхьи упанишадами.

«Первоначальная санкхья в действительности была извращена в «Шветашватаре», эпосе и «Бхагавад гите», а еще позднее в теистической йоге и в некоторых сектантских ведантических пуранах» [223].

Некоторые из поздних истолкователей этой системы, по Гарбе, пытались заручиться поддержкой брахманического священного писания и для того, чтобы умиротворить ортодоксию, старались оправдать санкхью посредством отдельных ведантических текстов и даже готовы были согласиться на существенные изменения в веданте. Поэтому они и присоединялись к известным ведантическим доктринам в качестве ценностей, предписанных религиозной практикой как приготовление к получению sammum bonum (высшее благо) или *нитья шуддха*

[222] Belvalkar, Ranade, HIP, II, 414.
[223] Там же, II, 415.

мукти (вечной чистоты и освобождения) природы атмана. Они пытались постулировать по аналогии с доктриной йоги три степени в *вивеке* (различении), и прежде всего они допускали всепроникающий характер *я*, или атмана. Тем не менее изменения, подобные этим, оставались чуждыми настоящему духу санкхьи.

Но вопрос в том, что́, согласно Гарбе, должно считаться основными принципами первоначальной санкхьи. Его ответ резюмирован ниже: абсолютное разделение материальных и духовных принципов; независимость и неразрушимость, приписываемые материальному принципу, называющемуся пракрити, или прадхана, который имеет три составляющие, называемые саттва, раджас и тамас; упорядоченный процесс и последовательность эволюции мира, происходящего из пракрити; отрицание бога; специфическая теория познания как простой механический процесс просветления посредством духовной силы души; учение о *линга шарире,* или тонкого мигрирующего тела; и, наконец, вера в спасение через *вивеку*, или различение между пракрити и пурушей.

Нет сомнения, как указывали Белвалкар и Ранаде[224], что эти принципы содержались в «Карике», и поэтому взгляд Гарбе на первоначальную санкхью почти совпадал с версией «Карики». Но именно здесь его анализ терпит неудачу в логическом отношении. Ведь хотя ведантический принцип пуруши имелся в «Карике», тем не менее, как мы уже видели, он не мог быть логически согласован с основными принципами первоначальной санкхьи. Поэтому те особенности версии санкхьи в «Карике», которые вытекают из ведантического принципа пуруши, должны быть чуждыми первоначальной санкхье, а наиболее главные из этих особенностей — это доктрина освобождения через просветление или познание. Все это приводит только к одному выводу: первоначальная санкхья должна быть некоторым видом древнейшего материализма.

Именно здесь взгляд Якоби[225] на первоначальную санкхью представляет значительный интерес для нас. Он был, кажется, единственным из современных ученых, кто обратил наше внимание на то, что санкхья, вероятно, была определенным видом древнейшего материализма. Якоби соглашался с Гарбе в отношении того, что санкхья была по происхождению добуддистской и что эпическая санкхья (а именно санкхья «Махабхараты» и «Гиты») представляет собой гибридное сочетание классической санкхьи (а именно санкхьи «Карики») и веданты. Однако он отличается от Гарбе тем, что утверждал возможность существования первоначальной, доклассической, санкхьи, возможность которой Гарбе безоговорочно отрицал. Интересно, что эта перво-

[224] Там же.
[225] Там же, II, 416.

начальная, или доклассическая, санкхья, согласно Якоби, была отлична от классической системы, ставившей себе лишь метафизические цели, тем, что она имела практическую цель, ибо она обращалась скорее к массам, чем к ученым-схоластам. Таким образом, мы сами вызвали вопрос: была ли первоначальная санкхья философией локаяты, как мы пытаемся ее представить? Якоби не мог бы ответить утвердительно на этот вопрос. Тем не менее имеются некоторые определенные намеки в его рассуждениях, которые необходимо принять во внимание. Например, его мнение о том, что первоначальная, доклассическая, санкхья могла быть определенной разновидностью древнейшего материализма.

Было бы неплохо обсудить этот пункт, особенно потому, что, независимо от того, даст ли это или нет что-нибудь для нашего понимания первоначальной санкхьи, этим проливается, если так можно выразиться, неожиданный свет на вопрос о происхождении идеализма в древнеиндийской философии. Отправляясь от идеи, что первоначальная санкхья могла быть видом материализма, Якоби исследовал упанишады в поисках фрагментов, которые подтвердили бы его гипотезу. Он обнаружил один такой фрагмент в «Чандогье».

Это история о Шветакету Арунее, спрашивающем об источнике высшей мудрости у своего отца.

Отец его начинает так.

«Так как, рассматривая какое-либо изделие из глины, можно узнать обо всем, сделанном из глины, то модификация есть просто словесное различение, название, ибо реальность остается той же «глиной».

Так как, рассматривая медное украшение, можно узнать обо всем, сделанном из меди, то модификация есть просто словесное изменение, ибо реальность остается той же «медью».

Так же, мой дорогой, как, рассматривая ножницы, можно узнать обо всем, сделанном из железа, модификация есть просто словесное различение, название, ибо реальность остается тем же «железом».

Таково, мой дорогой, это учение» [226].

В этом усматривают попытку найти фундаментальный принцип, стоящий за всем многообразием конкретного мира, и этот фундаментальный принцип назывался *сат*, то есть сущность, или существование.

«Вначале, мой дорогой, мир был именно сущностью *(сат)*, одной только, второго ничего не было. Будь уверен, некоторые люди тебе скажут другое: «Вначале этот мир был именно несущностью, одной только, второго ничего не было; из того, что несущность, была произведена сущность». Но где истина, мой

[226] Hume, TPU, 240—241.

дорогой?.. Каким образом сущность может быть из несущности произведена? Наоборот, мой дорогой, в начале этого мира была именно сущность, одна только, второго ничего не было.

Оно подумало само: «Хочу быть многим! Пусть я порожу из себя!» Оно выделило тепло. То тепло подумало: «Хочу быть многим! Пусть я порожу из себя!» Оно породило воду. Поэтому всякий раз, когда человек печалится или потеет от жары, то вода (то есть слезы или пот) из него выступает.

Вода подумала: «Хочу быть многим! Пусть я порожу из себя». Она породила пищу. Поэтому каждый раз, когда идет дождь, бывает обилие пищи. Так пища была произведена именно от воды» [227].

Беседа продолжалась так.

Далее, по происхождению эти существа могут быть отнесены к трем родам: (имеются) рожденные из яйца, рожденные от живых существ, рожденные от побега.

То божественное (то есть сущность) подумало: «Ну же! Пусть в эти три божественные (то есть тепло, вода и пища) войдет живая душа (атман), и пусть выделится имя и форма».

«Надо сделать мне каждую из них тройной». То божественное вошло в эти три божественные живой душой и выделило имя и форму. Оно сделало каждую из них тройной.

«Далее поистине, мой дорогой, услышь от меня, как каждая из этих трех божественных стала тройной» [228].

Какой бы ни была красной форма огня — это есть форма тепла. Какой бы ни была белой — это есть форма воды; какой бы ни была черной — это форма пищи. Жар огня происходит из огня; изменение есть просто словесное различение, название. В действительности есть только «три формы».

Какой бы ни была красной форма солнца — это есть просто форма тепла; какой бы ни была белой — это есть форма воды; какой бы ни была черной — это форма пищи. Солнечность происходит от солнца; изменение есть просто словесное различение, название. В действительности есть только «три формы» [229].

И так далее о луне, свете и пр. Короче говоря, мудрость древних гласила: все, что кажется красным, в действительности является формой тепла; все, что кажется белым, есть в действительности форма воды; все, что кажется черным, в действительности было пищей. Эти трое становятся в человеке троекратными.

«Пища, когда ее едят, разделяется на три части. Та, что составляет ее грубейшую часть, становится силой; та, что тончайшую, — умом; та, что среднюю, — плотью.

[227] Hume, TPU, 241.
[228] Там же, 241—242.
[229] Там же, 242.

Вода, когда ее пьют, разделяется на три части. Та, что составляет ее грубейшую часть, становится мочой; та, что тончайшую, — дыханием; та, что среднюю, — кровью. Тепло, когда его усваивают, разделяется на три части. Та, что образует грубейшую часть, становится костью; та, что тончайшую, — голосом; та, что среднюю, — костным мозгом.

Ибо, мой дорогой, ум состоит из пищи; дыхание состоит из воды; голос состоит из тепла» [230].

«В отстоявшемся молоке, мой дорогой, когда оно сбивается, то, что образует тончайшую часть, подымается вверх и становится маслом.

При этом, мой дорогой, поистине из пищи, когда она съедается, то, что образует тончайшую часть, движется вверх и становится умом» [231].

«Из воды, мой дорогой, когда она выпивается, то, что есть тончайшая часть, движется вверх и становится дыханием.

Из тепла, мой дорогой, когда оно поглощается при еде, то, что есть тончайшая часть, движется вверх и становится голосом.

Ибо, мой дорогой, ум состоит из пищи; дыхание состоит из воды; голос состоит из тепла» [232].

Наиболее интересно здесь утверждение о том, что ум состоит из пищи, и только из нее. Предлагаемое доказательство крайне занимательно.

«Отец Уддалака Аруни сказал сыну Шветакету Арунее: «Личность, мой дорогой, состоит из шестнадцати частей. Не ешь пятнадцать дней; пить можешь по желанию. Дыхание, которое состоит из воды, не кончится у того, кто пьет воду». И Шветакету не ел пятнадцать дней, затем пошел к отцу и спросил: «Что я должен сказать, господин?» Уддалака попросил его прочесть наизусть что-либо из вед. Сын сказал: «Поистине ничего не помню, господин». Отец объяснил: «Как от огня, мой дорогой, может остаться маленький уголек размером со светлячок, но от этого еще не будет тепла, точно так же, мой дорогой, из твоих шестнадцати частей осталась одна-единственная шестнадцатая часть, но, имея ее, ты не можешь вспомнить веды. Кушай, и ты поймешь меня». Шветакету поел и подошел к отцу. Потом, о чем бы ни спрашивал его отец, он отвечал. Отец объяснил это так: «Точно так же, мой дорогой, можно покрыть уголек, оставшийся от костра, соломой, даже если он размером со светлячок, и раздуть большой огонь, который распространится; так, мой дорогой, из твоих шестнадцати частей осталась только одна часть; после того как она покрылась пищей, она возгорелась.

[230] Hume, TPU, 243.
[231] Там же.
[232] Ch. Up., VI, 7, 1—5.

С нею ты вспомнил веды, ибо, мой дорогой, ум состоит из пищи, дыханье состоит из воды, голос состоит из тепла. И Шветакету понял».

Но действительной целью всей этой беседы было, помимо этих принципов тепла, воды и пищи, сообщить понятие основной реальности, лежащей в основе всего тончайшей материи, сущности всех вещей:

«Поэтому, мой дорогой, пойми, что это (тело) есть росток, который взошел. Он не может быть без корня.

Какой еще может быть корень, мой дорогой, кроме пищи? Даже с ней, мой дорогой, с пищей в качестве корня ростка ищи воду, как корень. С водой, мой дорогой, в качестве корня для ростка ищи тепло, как корень. С теплом, мой дорогой, в качестве корня побега ищи сущность, как корень. Все творения здесь, мой дорогой, имеют сущность своим корнем, сущность как их дом, сущность как их опору.

То, что есть тончайшая сущность, — это душа всего мира. То есть реальность *(сатья)*, то есть *атма* (душа), то есть ты, Шветакету»[233].

Эта тема повторяется далее снова и снова вплоть до конца главы.

Мы можем теперь попытаться рассмотреть утверждение Якоби о том, что эта глава «Чандогьи» предвосхищала взгляды санкхьи. Вопрос состоит вот в чем: может ли *сат*, или сущность, рассматриваться в качестве следствий из рудиментов понятия пракрити в санкхье? Едва ли можно ответить на это утвердительно. Ибо хотя пракрити санкхьи была такой же тонкой и так же была основой, как и сат из этого фрагмента из упанишады, пракрити, несомненно, представляла собой материалистический принцип, в то время как главной целью упанишад было отождествление этой сат с *я*, или атманом. И по меньшей мере, что касается обычных толкований, это *я*, или атман, бесспорно понималось как духовный принцип. Кроме того, хотя этот отрывок из упанишады говорит о трех принципах, а именно (подобно составляющим пракрити в санкхье, то есть саттве, раджасе и тамасе) тепле, воде и пище, они все же не рассматривались как образующие сущность, а всего лишь как ее эманации. Наконец, пракрити санкхьи — это не только принцип первоначальной материи, но также, как мы видели, и женское начало. Сущность упанишад не имела такого признака и не могла его иметь, так как, в конце концов, это был философский принцип эпохи патриархата. Данное различие решающее. Пракрити санкхьи и сат упанишад были элементами двух противоположных мировоззрений. Сат никак не могла предвосхищать пракрити.

[233] Hume, TPU, 245—246.

Однако тезис Якоби имеет для нас особый интерес, ибо он невзначай обратил наше внимание на рассмотрение отрывка из «Чандогьи», а также он интересен указанием, что эта упанишада, несомненно, содержала следы древнейшего материалистического мировоззрения на проблему возникновения идеализма в литературе упанишад. Упанишады обычно рассматривались в качестве кладезя духовной мудрости, идеалистической философии. Но в действительности дело обстоит гораздо сложнее. Нет сомнения в том, что идеалистическая точка зрения, позднее систематизированная как ведантическая философия, занимала доминирующее положение в этих текстах. Но чего обычно не замечают, так это того, что в действительности данная идеалистическая точка зрения возникла на руинах архаического материализма, следы которого мы находим в различных текстах. Одна из наиболее типических форм, в которой остатки архаического материализма содержатся в упанишадах, удачно названа Косамби [234] «философией пищи». Имеется в виду как раз тот факт, что все творения, как объясняют упанишады, возникают из пищи, живут пищей и переходят в пищу. В то же самое время авторы упанишад сознательно пытаются освободить себя от грубости и наивности материалистического мировоззрения их предшественников. Рассказ Бхригу Варуни из «Тайттирия упанишады» [235] может послужить тому превосходной иллюстрацией. В главе VIII мы рассмотрим, насколько коренные изменения, происшедшие в общественной структуре ведических народов, послужили основой изменений в общественном сознании, то есть имеется в виду разрушение архаического материализма и создание на его руинах законченного идеалистического мировоззрения.

Что особенно интересно для нас сейчас в вопросе о пережитках архаического материализма в упанишадах, так это сходство реликтов как материализма в упанишадах с первоначальной санкхьей. Ибо хотя мы не можем рассматривать его как сколько-нибудь действительное предвосхищение взглядов санкхьи, подобно учению о пракрити, все же учение о трех элементах (а именно — тепле, воде и пище) из «Чандогьи» и, в частности, положение о том, что ум состоит из пищи и зависит от пищи, сильно напоминает материализм. Это показывает, что, какой бы ожесточенной ни была борьба между первоначальной санкхьей и ведантой, последняя имела свою историю и на известном этапе этой истории ее оппозиция санкхье как материалистическому воззрению не была очень резкой, хотя оба эти мировоззрения сформировались как два антагонистических течения древнеиндийской философии, причем корни первого уходили в матриархат, а второго — в патриархат. Дело обстояло

[234] ISIH, 123.
[235] Tait, Up., III, 1 и далее.

следующим образом: идеалистическое мировоззрение во всей своей полноте возникло и стало доминирующей философией упанишад вслед за наступлением патриархата. Даже в самих упанишадах эта идеалистическая точка зрения иногда ясно и прямо противостоит основам санкхьи. Тем не менее наличие в упанишадах пережитков подобного рода архаического материализма дает возможность предполагать, что предшественники тех, кто составил упанишады, должны были еще только освобождать себя от материалистической точки зрения. Мы намереваемся показать в главе VIII, что архаический материализм раннего ведического периода представлял собой идеологию патриархального общества, находившегося еще в доклассовом состоянии. Теперь же было бы интересным рассмотреть, насколько возможно проследить взаимосвязь между материализмом санкхьи и доклассовым обществом патриархальных народов. В этих целях мы должны заняться историей отношений между санкхьей и йогой.

9. Санкхья и йога

В ведической литературе слово «йога» первоначально имело смысл «надевание ярма», или «запряжка»[236]. Однако это не единственное значение данного слова, со времен далекой древности это слово употреблялось также для обозначения определенных действий или упражнений, способствующих достижению высшей цели. Это второе значение стало в конечном счете основным значением слова.

В философской литературе это слово стало названием особой философской школы, взгляды которой изложены в трактате «Йога сутра», приписываемом Патанджали[237]. Здесь нас особенно интересует связь этой системы с системой санкхья.

Существование такой связи в последнее время настолько активно старались доказать, что ныне стали обычными утверждения о том, что имеется единый философский комплекс санкхья — йога, а не две различные философские системы. Относительно вопроса, давно ли существует эта связь, нельзя сказать ничего определенного. Если бы не произвольно вводимое понятие бога, в философском содержании йоги не было бы ни-

[236] Dasgupta, HIP, I, 226.

[237] Якоби (JAOS, XXI, 24 и далее) полагает, что Патанджали не мог быть тем же самым лицом, что и известный древний грамматик, носящий такое же имя; «Йога сутра» была составлена, по-видимому, после 540 г. н. э. Дасгупта (HIP, I, 232) утверждает, что составитель «Йога сутры» и известный грамматик — это одно и то же лицо, а «Йога сутра» датируется им 417 г. до н. э. (HIP, I, 212).

чего отличного от санкхьи. Кроме того, даже очень ранние ссылки на теорию санкхьи были также ссылками на практику йоги. Поэтому есть основания полагать, что связь между санкхьей и йогой не может быть результатом позднейших построений, и те, которые устанавливали связь между двумя системами в позднейшее время, старались лишь подтвердить подлинно древнюю традицию. Можно предположить, что первоначальная санкхья была чисто теоретической системой не в большей степени, чем первоначальная йога была чисто практической; точнее говоря, первоначально имелся комплекс теории и практики, из которого впоследствии вышли две системы. С этой точки зрения в истории санкхьи и йоги намечаются три стадии. Это, во-первых, первоначальный комплекс теории и практики; во-вторых, деление этого комплекса на два параллельно сосуществующих мировоззрения и, в-третьих, повторное утверждение старых связей между двумя системами, ведущее к признанию в позднейшее время единого комплекса санкхья — йога.

Если это предположение справедливо, если, более того, позднейшая санкхья, как мы видели, претерпела заметные изменения в духе идеализма, затрагивающие самое доктрину, то нет никаких оснований считать, что в йоге позднейшего времени, то есть в йоге «Йога сутры», сохраняется йога в своем первоначальном виде, представлявшая собою практическую сторону первоначального единства теории и практики. Короче говоря, йога «Йога сутры», по всей вероятности, во многом отличается от практики первоначальной йоги.

В этой точке зрения нет ничего нового. Ее обосновали видные ученые. Некоторые из них склонны даже искать происхождение йоги в магической практике первобытного общества. Однако один вопрос остается открытым, если учесть, что происхождение йоги должно пролить свет на происхождение санкхьи, раз мы придерживаемся предположения, что связь между санкхьей и йогой не является нововведением позднейших мыслителей.

Дасгупта по этому поводу пишет следующее:

«Из всей санкхьи школы Патанджали, которая стала базой для йоги, Патанджали был, вероятно, наиболее выдающейся личностью, поскольку он не только объединил различные виды практики йоги и сосредоточил различные идеи, которые были или могли быть связаны с йогой, но и включил их в метафизику санкхьи и придал им ту форму, в которой они дошли до нас. Вачаспати и Виджняна Бхикшу, два великих комментатора работы «Вьяса бхашья» (наиболее ранний комментарий «Йога сутры» Патанджали), придерживаются, как и мы, того мнения, что Патанджали не основал йогу, а лишь изложил ее в книге. Анализ сутр также подтверждает, что сутры не являются оригинальными по своему характеру, а предста-

вляют собой умелую и систематическую компиляцию, снабженную необходимыми добавлениями»[238].

Предположение, что Патанджали включил свои йогические спекуляции в метафизику санкхьи, может и не быть обязательным. Если он знал, что до него преобладала практика йоги, что не вызывает сомнений, то он, должно быть, был знаком с наиболее важной формой ее, а именно с той, которая была основана на тантризме. Такая практика имела место в стране со времен седой древности, и доктрины пракрити и пуруши составили существенную черту тантризма. Это значит, что практика йоги уже связывалась с теми концепциями, которые впоследствии составили основы санкхьи. Поэтому нельзя думать, что Патанджали произвольно включил практику йоги в метафизику санкхьи. Его действительная роль заключается, по всей вероятности, в том, что он восстановил старые узы, соединяющие такую практику с теоретическими концепциями пракрити и пуруши.

Однако в связи с замечанием Дасгупты представляется важным предположение, что практика первоначальной йоги несоизмеримо древнее относящихся к ней умозрительных построений, обнаруженных в «Йога сутре». Если бы это было так, то было бы ошибкой искать в работе Патанджали основные идеи первоначальной йоги. Именно здесь позднейшая йога имела сходство с позднейшей санкхьей. Позднейшая санкхья была значительно видоизменена в духе идеализма. Результатом подобного изменения является, должно быть, и йога «Йога сутры».

Такие идеалистические модификации первоначальной йоги касались у Патанджали как теории, так и практики. В теоретическом плане это выразилось в произвольном введении понятия бога в систему йоги. Это явствует из следующего замечания Гарбе:

«Вводя концепцию личного бога в санкхью, система йоги преследует цель удовлетворить теистов и способствовать распространению учения о мире, излагаемого санкхьей. Идея бога, не будучи органически присущей системе йоги, включается просто механически. Те части «Йога сутры», в которых говорится о боге, не связаны между собой и, по сути дела, находятся в прямом противоречии с содержанием и целью системы. Бог не создает мир и не правит им. Он не вознаграждает и не наказывает людей за их дела, а люди не считают единение с ним (по крайней мере согласно более раннему учению йоги) за высшую цель своих усилий... Ясно, что это не бог в нашем понимании и что мы имеем дело с запутанными спекуляциями, цель которых состоит в том, чтобы скрыть первоначальный атеистический характер системы и привести допущение бога в простое соответ-

[238] HIP, I, 229.

ствие с ее основным учением. Эти спекуляции, несомненно, доказывают, если вообще нужно доказывать это, что в действительной санкхья — йоге нет места для личного бога... Поскольку, однако, идея бога оказалась однажды в системе йоги, то появилась необходимость установить связь между богом и человечеством, так как бог не мог существовать лишь ради себя одного. Взаимоотношение бога с человеком было усмотрено в том, что бог, будучи лишен возможности даровать земное или небесное блаженство (так как оно достигается личными заслугами и является их необходимым следствием), милостиво помогает человеку, полностью преданному ему, устранить препятствие на пути к освобождению. Но даже и такое незначительное по своему характеру отношение, базирующееся на почитании бога человеком и на божественной милости, едва увязывается с доктриной йоги»[239].

Если это произвольное введение в систему понятия о боге явилось результатом стремления видоизменить ее в духе идеализма или спиритуализма, то это не в меньшей мере касается и всей практики йоги, отображенной в «Йога сутре». Практика йоги, изложенная в «Йога сутре», представляет собою искусство сосредоточения, осуществления субъектом изменений в своем состоянии и полный уход сознания внутрь себя.

«Эти тексты описывают, каким образом чувства могут быть отвлечены от предметов восприятия и сведены к бездеятельности, так чтобы их природная направленность стала обратной и они в целом приобрели характер внутреннего центрального органа, эманациями которого они являются; каким образом деятельность органа мышления, в котором подавлены все функции, зависящие от влияния внешнего мира, полностью концентрируются на атмане (*я*, душе); таким образом, наконец, в последней стадии погруженности совпадают мысль и объект. Постоянное соблюдение практики йоги позволяет весьма успешно преодолеть препятствия, возникающие из наших естественных наклонностей, которые так затрудняют достижение спасительного знания. Когда погруженность достигает такого уровня, или, точнее говоря, проникает так глубоко, что направленность мысли на другие объекты становится уже невозможной, когда склонность нашего органа мышления обращаться к объектам не может больше проявиться, тогда в форме интуитивного восприятия открывается знание существенного различия между душой и материей и тем самым достигается конечная цель человеческих усилий»[240].

Короче говоря, в результате полного отвлечения сознания от материального мира и его сосредоточения на самом субъекте

[239] ERE, XII, 831—832.
[240] Там же, XII, 832.

субъект освобождается от оков объективного материального мира, и, таким образом, реальность материального мира так или иначе исчезает из сознания субъекта. Итак, практика йоги истолковывается «Йога сутрой» в духе идеализма.

Однако йога прошла длительный путь развития, прежде чем приняла такой вид.

«Условия аскетического созерцания в йоге являются результатом долгого развития, которое переносит нас в эпоху первобытного общества, к экстатическим обрядам дикарей, что находит свое проявление и в веде»[241].

Этот момент впервые был отмечен Гау, по мнению которого практика йоги, поскольку она прослеживается в ритуальной деятельности дикарей, заимствована вторгшимися в страну ариями у коренных жителей страны.

«Именно у полудиких рас, с которыми они (почитатели вед) общались и способствовали их развитию, они заимствовали обычай придавать телу и его частям определенное положение вплоть до каталептической неподвижности и нечувствительности, что означало достижение состояния более высокого, чем обычное состояние человека. Такая практика известна под именем йоги, что значит единение, экстаз, растворение сознания в неразличии своего *я*. Этот процесс прерывается, по-видимому, периодами болезненной нервной и мозговой экзальтации, при которой в самоистязании утрачивается всякое различие между восприятием и воображением и в которой самоистязание представляется себе и другим как результат действия сверхчеловеческих сил»[242].

Мы сейчас увидим, в какой степени можно принять точку зрения Гау. Однако нет сомнения в том, что его попытка связать происхождение йоги с практикой людей, находящихся на низшей ступени развития, представляет большой интерес. Для подкрепления своей точки зрения он приводит две цитаты из работы Тейлора «Первобытная культура».

«Среди низших рас, а также рас, находящихся на более высоком уровне развития, болезненный экстаз, вызванный созерцанием, воздержанием от пищи, наркотиками, возбуждением или болезнью, является состоянием обычным и чтимым среди именно тех групп, которые имели особое отношение к мифическому идеализму»[243].

«В течение всего периода развития низшей цивилизации живá и неослабна вера людей в объективное существование человеческих призраков, которых они видят, находясь в болезненном состоянии или изнеможении, наступившем под действием

[241] Там же, XII, 833.
[242] PU, 18.
[243] Там же, 19.

умственного возбуждения или наркотических средств. Воздержание от приема пищи, епитимья, употребление наркотиков и других средств, вызывающих болезненную экзальтацию, — все это преследует в основном цель увидеть призрачные существа, у которых люди рассчитывают получить спиритуальное знание и далее, мирское могущество» [244].

Прежде чем рассмотреть гипотезу Тейлора, мы остановимся на вопросе о том, каким образом взгляд Гау относительно возникновения йоги из практики первобытного человека развивался учеными в дальнейшем.

Белвалкар и Ранаде практически полностью приняли точку зрения Гау. Относительно «групп бродячих аскетов», описанных в буддистских текстах, они замечают:

«Более естественным является предположение, что мы имеем здесь дело с контактом ариев периода брахман с народами различных культур, с которыми арии столкнулись при своем продвижении внутрь Индии. Эти народы, должно быть, были принуждены завоевателями-ариями вести жизнь под открытым небом или же, что также вероятно, они еще не достигли к тому времени той стадии, которая следует за кочевым образом жизни. Такие люди сохранились в Индии и по сей день. Вряд ли кто погрешит во многом против истины, приписав этим людям странные деяния и методы почитания, которые, попав на почву культуры ариев, могли с течением времени превратиться в то, что известно как йога. Для брахманов характерна необычайная жажда знаний, и они обладали способностью усваивать почти все, что укладывалось в их систему, отводя усвоенному свое место и время, всегда в должном соответствии с ведущей доктриной жертвоприношения. Когда же странная и таинственная практика бродячих аскетов оказала глубокое влияние на массы народа, то брахманы уже не могли не подвергнуться влиянию духа времени» [245].

Поверхностный характер приведенного замечания очевиден. Бездомное существование и кочевой образ жизни не имеют ничего общего с сущностью йоги, а чрезмерная жажда знаний, проявляемая брахманами, является мифом, уже давно отвергнутым.

Однако позднее авторы вернулись к этому вопросу, и, к счастью, на сей раз их концепция происхождения практики йоги оказалась более ясной.

«В основе йоги лежит постулат о том, что приобретение таких «сверхъестественных» сил возможно... Мы уже видели, как ряд обычаев и установлений, касающихся ведического ритуала жертвоприношения, может быть со всей убедительностью объяс-

[244] PU, 19.
[245] HIP, II, 81.

нен, если придерживаться того взгляда, что жертвоприношение являлось актом симпатической магии, совершавшимся в первую очередь для того, чтобы установить контроль над определенными силами ради блага лица, совершающего жертвоприношение, и его семьи. Сравнение с аналогичной практикой у других первобытных рас и народов показывает, что элемент симпатической магии приписывается даже *дикше*, обряду посвящения, которому подвергается лицо, приносящее жертву, и который предполагает ряд оригинальных правил относительно диеты, отречения и епитимьи. Действительные корни систематизированной теории йоги в соответствии с этим должны выводиться из раннего ведического ритуала, который, как мы видели, представлял собою синтез ряда простейших форм поклонения природе при наличии определенных анимистических и тотемистических идей, заимствованных у соседних, неарийских народов. Для последователей йоги является почти аксиомой положение о том, что контроль над дыханием и другие физические упражнения могут дисциплинировать и развивать ум и что, наоборот, сосредоточение и другие «духовные» упражнения оказывают могучее воздействие на органические функции тела. Такое представление в значительной мере пронизывает религиозную жизнь и практику в первобытном обществе, и нет ничего удивительного в том, что задолго до того, как слово «йога» приобрело терминологическое значение, этот факт уже ясно осознавался и лег в основу действующих правил ритуала»[246].

В этом замечании представляется важным не то, что ранний ведический ритуал рассматривается в первую очередь как форма простого поклонения природе, и не предположение, что древние арии заимствовали первоначальные элементы своей идеологии и практики у соседних неариев, а скорее мысль о том, что практика йоги восходит к симпатической магии первобытных людей в целях установления контроля над природой.

Прежде чем перейти к дальнейшему рассмотрению этой точки зрения о происхождении йоги из магической практики первобытных людей, необходимо составить себе четкое представление относительно гипотезы, согласно которой находящиеся на сравнительно более высокой стадии развития арии заимствовали верования и практику у окружающих их отсталых неариев. Мы видели, как Гау излагает эту гипотезу и как она была некритически воспринята Белвалкаром и Ранаде.

Более глубокие исторические изыскания свидетельствуют о том, что неарии, или доарии, могли и не быть такими примитивными и отсталыми, как предполагает эта гипотеза. Они также свидетельствуют о том, что арии не так далеко ушли вперед в своем развитии и вовсе не были такими утонченными,

[246] HIP, II, 405.

какими их изображают создатели гипотезы. Кроме того, остается неясным, почему эти так продвинувшиеся в своем развитии люди стремились перенять верования и обычаи отсталых и примитивных людей. Наиболее серьезный недостаток данной гипотезы заключается, однако, в том, что она не учитывает того, что эти ушедшие якобы вперед в своем развитии арии тоже ведь должны были начать свой путь постепенного развития с самого низкого уровня. Короче говоря, они тоже, по-видимому, в прошлом пережили период примитивного состояния. Следовательно, все примитивное и архаичное в их относительно развитых верованиях и обычаях может и не быть заимствованным у неразвитого народа; это были, по всей вероятности, пережитки их собственного примитивного прошлого.

Нет ничего удивительного в том, что сходные верования и обычаи сохраняются среди последующих поколений ариев и неариев. Ведь те и другие вышли из примитивного состояния, в котором они находились в прошлом, хотя первобытный строй ариев характеризовался тем, что он базировался на скотоводстве. Следовательно, один лишь тот факт, что йога восходит к практике примитивного человека, отнюдь не означает, что она была заимствована ариями у неариев, хотя и нельзя отрицать возможности того, что среди древних земледельцев, живших вне территории ариев, такая практика получила более широкое развитие. Эту точку зрения отстаивает Гарбе.

«Проводя аналогию с примитивными народами современной эпохи, можно, несомненно, приписать тому раннему периоду существование веры в то, что посредством аскетизма можно установить общение с миром духов и чудодейственно изменять обычный ход естественного развития. В древней Индии для обозначения аскетизма употреблялось слово «тапас». Буквально оно означало «тепло», «зной», «жар»; затем — «пот, порожденный самоподавлением», и «внутренний жар, вызванный таким же образом», то есть «экстаз». В настоящее время шаманы среди американских индейцев и негров поступают аналогичным образом. Так же, согласно древнеиндийскому ритуалу, готовились к выполнению своей миссии путем длительного воздержания от пищи лица, приносящие в жертву напиток сома. Покрытые темными шкурами диких животных, они в это время возбуждали себя у священного огня, произнося заклинания «прерывающимся голосом». Тот факт, что слово «тапас» в своем метафизическом значении встречается впервые в последних гимнах «Ригведы», не находится ни в каком противоречии с древним характером вышеупомянутых идей и их преломления на практике, поскольку «Ригведа» по своему содержанию почти не касается практики аскетов. Слово «тапас» чаще встречается в «Атхарваведе» и «Яджурведе» и весьма часто в брахманах и упанишадах. Поскольку тапас трактуется здесь как космогоническая сила,

посредством которой творец вселенной создает живые существа и неодушевленные предметы, то становится очевидным, что уже в тот период аскетизму приписывалось не меньшее могущество, чем в классической санскритской литературе, где аскеты выступают как всемогущие маги. Если первоначально состояния экстаза, при котором человек считает себя способным подняться в более высокие сферы, стремились достигнуть в основном путем воздержания от приема пищи и другими методами самоограничения, то в Индии благодаря преимущественно интроспективному характеру духовной жизни все больший и больший упор делался на созерцании и погружении в себя. Концепция йоги, следовательно, развилась из концепции тапаса. В этом значении слово «йога» впервые встречается значительно позже, чем слово «тапас». Но существование особой доктрины йоги уже засвидетельствовано, как констатировалось выше, в добуддистский период»[247].

Согласно изложенному выше, нет необходимости подвергать мнение Гау более детальному анализу, ибо то, что он считает заимствованием, относящимся к историческим временам, на самом деле является «наследием, оставшимся от самой седой древности индогерманской расы»[248].

Здесь можно заметить, что йога ясно прослеживается в следующих упанишадах: «Шветашватаре», «Катхе» и особенно «Майтри». Поэтому не случайно, что все эти упанишады примыкали к «Кришна яджурведе», одному из наиболее ранних собраний «магических формул» ведического народа. Таким образом, йога в ведической традиции произошла, по всей вероятности, из магических верований и практики самих ведийцев раннего периода. Тот же факт, что в этих упанишадах йога предстает уже в форме идеалистической спекуляции, то есть как созерцание и погружение в себя, не является неожиданным, поскольку идеалистический взгляд стал уже господствующим в упанишадах и первоначальная йога должна была видоизмениться, чтобы быть в гармонии с ним.

Именно в этом пункте, естественно, мы не торопимся согласиться с существенными во всех других отношениях замечаниями Гарбе. Он, кажется, полагает, что определенная интроспективная тенденция в духовной жизни характеризовала развитие индийской мысли; именно это, по его мнению, превратило в конце концов примитивный тапас ранних ведийцев в формальное искусство сосредоточения и погружения в себя, ставшее йогой более позднего времени. Такая упрощенная картина получается, очевидно, вследствие игнорирования другого направления древнеиндийской культуры, неведического. Интроспек-

[247] ERE, XII, 833.
[248] Там же.

тивная тенденция, о которой упоминает Гарбе, являлась лишь неизбежным следствием появления идеалистического взгляда, который в древности стал ведущим только в одном из направлений индийской культуры, ведическом, которое достигло своей высшей точки в упанишадах. Уходя своими корнями в патриархальное общество людей, занимавшихся скотоводством, это направление никогда не переставало рассматривать пурушу как высшую реальность, и, когда, как мы видели, в упанишадах полностью проявился идеалистический взгляд, пуруша был истолкован как беспристрастный наблюдатель, или чистое сознание. Это объясняет, почему йога упанишад никогда не теряла связи с концепцией пуруши, понятого идеалистически.

Другое же направление в истории нашей культуры, уходящее своими корнями в матриархальное общество ранних земледельцев, считало пракрити, или женское начало, основной реальностью, под которой понималась чисто материальная первопричина. Это направление было представлено главным образом тантрой и санкхьей. Практика, характерная для примитивной земледельческой магии, легла в основу тантрических ритуалов. Скорее в этом, а не в идеалистическом изложении йоги в упанишадах и «Йога сутре» мы должны искать истоки йоги. Это объясняется просто тем, что практика йоги в неведическом направлении культуры не претерпела такого рода видоизменений, затрагивающих суть доктрины, как в ведическом направлении.

Каково же первоначальное значение практики йоги? При нашем уровне знаний о примитивных народах мы не можем больше считать их верования и обычаи таинственными и бессмысленными. Мы уже подвергли обсуждению вопрос о роли магии в жизни людей, стоящих на низкой ступени развития. Это была иллюзорная техника для практических целей. В известном смысле сама жизнедеятельность первобытной общины находилась в зависимости от успеха магических обрядов. Шаман должен был довести себя до состояния исступления или экстаза. Он должен был почувствовать в себе неестественную силу, благодаря которой он мог бы надеяться подчинить себе силы природы. Такая неестественная сила не могла быть материальной, она должна была быть психологической. Шаману нужно было почувствовать ее в себе. Для этого он прибегал к различным приемам. Эти приемы включали в себя различные физические упражнения, контроль над дыханием, воздержание, уединение, самоистязание, применение наркотиков. Все это вызывало «болезненную нервную и мозговую экзальтацию» и иногда даже «каталептическую неподвижность и нечувствительность». Скорее во всем этом, а не во врожденной склонности ума дикаря к «мифическому идеализму» мы должны искать истоки практики йоги. За всем этим с самого начала скрывалось стремление

человека подчинить природу, а не стремление осуществить сомнительное «общение с миром духов».

В некоторых редких отрывках наиболее древних частей ведической литературы можно, вероятно, найти какие-то следы такой примитивной практики в ее первоначальном виде. Но тем не менее поиски их вне ведической культуры, то есть в культуре древних земледельцев, оказались бы более плодотворными. Имеются две причины этого. Во-первых, скотоводческое хозяйство раннего ведического народа не ставилось в такую тесную зависимость от магических верований и обычаев, как раннее земледельческое хозяйство. Во-вторых, с превращением ведической идеологии в идеологию правящего класса ее элементы, унаследованные от эпохи родового строя, постепенно превратились в свою противоположность и стали истолковываться как формальное искусство сосредоточения на атмане и боге. Однако неведическая идеология не стала идеологией паразитического класса, а осталась распространенной *(аята)* среди масс *(лока)*. Лежащие в основе ее верования и обычаи были «тесно связанными с самыми древними народными обычаями»[249]. Поскольку господствующей формой этой неведической идеологии был тантризм, то именно в нем мы должны искать подлинную форму первоначальной йоги.

Тантризм, помимо того, что он характеризуется первобытной практикой магии, базируется также на принципах пракрити и пуруши. Это не может не напоминать нам о санкхье. Таким образом, мы снова возвращаемся к тому предположению, с которого начали. Связь между санкхьей и йогой не является нововведением позднейших мыслителей; первоначальная санкхья была в действительности чисто теоретической не в большей степени, чем первоначальная йога была чисто практической. Сперва существовал изначальный комплекс теории и практики — земледельческий ритуал людей, находящихся на низком уровне развития.

10. Новая форма и новое содержание

Тем не менее первоначальная санкхья, каково бы ни было ее происхождение, не была примитивной земледельческой магией. Она не была тождественна тантризму, теоретическая основа которого, а именно учение о прадхане, была окутана во многом ритуальными верованиями и мифами. Санкхья была видом философии, сознательно оппозиционной первым представителям идеализма, которые в свою очередь находились в таком же отношении к ним. Каким образом эти древние стихийноматериали-

[249] См. работу Нидхэма о представителях примитивного шаманизма в древнем Китае (SCC, II, 35).

стические идеи, лежащие в основе тантризма, приобрели наконец вид осознанной философской системы, это должно еще быть раскрыто дальнейшими историческими исследованиями. Гарбе предполагал, что сознательная оппозиция идеалистической философии упанишад могла быть результатом появления санкхьи.

«...невозможно сомневаться в правильности моего утверждения о том, что идеалистическое учение упанишад, учение о *Брахман — Атмане*, которое выросло из вед и которое представляет собой ядро и центр позднейшей ведантической системы, является скорее древнейшим продуктом философского развития веданты, чем главной идеей других систем. Очевидно, *появление философии санкхья следует рассматривать как реакцию против пропаганды ортодоксального идеализма, который с энтузиазмом начали тогда распространять*» [250].

Ввиду чрезвычайной древности санкхьи, что засвидетельствовано самим Гарбе, не представляется возможным принять первую часть этого утверждения. Тем не менее вполне возможно, что отпочковывание первоначальной санкхьи от тантризма было результатом сознательного сопротивления упанишадскому идеализму.

Для нас очень важно понять, что эта революция в первоначально стихийном мировоззрении была не просто изменением формы, но революцией в содержании. При переработке основ примитивных воззрений в форму материалистической философии, сознательно противопоставленной идеализму, ранние философы санкхьи должны были ввести новые и значительные изменения также и в содержание.

Краткий очерк этой новой формы и нового содержания необходим для нашего исследования. Но мы здесь снова сталкиваемся со старой проблемой: так как «основная литература санкхьи утеряна», так как «преемственность традиции от древних времен до века комментаторов оказалась нарушенной», как можно говорить об определенном отношении или определенной теории, характеризующих форму или содержание первоначальной санкхьи? К счастью, на данном этапе нашего рассуждения мы можем позволить себе предпринять сравнительно простую операцию. Еще ранее было показано, что первоначальная санкхья должна быть доктриной прадханы и что идеалистическое понимание пуруши, хотя и встречается в «Карике», было заимствовано у ведантистов теми позднейшими представителями системы, которые де-факто старались превратить санкхью в некое подобие замаскированной веданты. Поэтому все, что в позднейших текстах согласуется с доктриной прадханы или вытекает из нее, мы можем рассматривать как принадлежащее первоначальной санкхье, в то же время все, что в этих текстах следует

[250] ACPVMCSS, XIX. Hafics added.

из идеалистического понимания пуруши, должно рассматриваться как чужеродное первоначальной санкхье. Вполне правильно утверждение, что выводы, сделанные позднейшими комментаторами из принципа прадханы, исторически никак не могли принадлежать системе в ее ранней форме; но самый факт, что существовала возможность для таких выводов, доказывает, что эти принципы потенциально принадлежали к основным догмам системы.

«Система санкхья, — указывал Гарбе, — всецело рационалистическая»[251]. Очевидно, Гарбе здесь следует Шанкаре, который считал, что доктрина прадханы покоится на признании умозаключения за источник знания (*гурутара таркавада*). Для понимания первоначальной санкхьи очень важно помнить, что всецело рационалистическая позиция, занятая ранними философами санкхьи, была, по всей вероятности, результатом их сознательной оппозиции к мистическому идеализму упанишад. С точки зрения упанишад, или, более точно, с точки зрения философов, которые пытались позднее систематизировать их, умозаключение само по себе не имеет особой ценности. Только шрути, или прямое откровение священного писания, может претендовать на обладание истиной, умозаключению отводилась роль лишь дополнения к шрути. Именно потому, что этот конфликт был конфликтом между принципиальными воззрениями санкхьи и веданты, автор «Брахма сутры», занимаясь опровержением санкхьи, вынужден был специальный аморфизм предназначить для дискредитации ценности умозаключения вообще[252]. Шанкара комментировал это следующим образом.

«Как известно из священного писания, на простое рассуждение нельзя положиться также по следующей причине. Хотя люди пользуются правом суверенного мышления, рассуждение, которое отвергает священные тексты и которое полагается только на силу разума, не обладает правильным основанием. Мы теперь видим, как аргументы, которые одни умные люди выдумали с великим трудом, показались другим людям, менее изобретательным, ошибочными и как все эти аргументы в свою очередь опровергались другими учеными. Таким образом, вследствие различного понимания невозможно принять простое рассуждение в качестве надежного источника знания. Мы не можем преодолеть эту трудность, приняв правильное рассуждение некоторых личностей, выдающихся по уму, будь то Капила или кто-либо другой, так как мы наблюдаем, что даже люди, бесспорно выдающиеся по уму, такие, как Капила, Канада и другие основатели философских школ, противоречили друг другу»[253].

И еще:

[251] ERE, XI, 190.
[252] On Br. Su., II, 1, 12.
[253] SBE, XXIV, 314—315.

«Итак, почему же знание, которое основано на рассуждении и объект которого один и тот же, должно быть совершенным знанием? Нельзя утверждать, что тот, кто полагает *прадхану* в качестве причины мира, есть лучший из всех мыслителей и может быть признан таковым всеми философами; а тем более им не является тот, кто заставил бы нас принять его мнение за совершенное знание. Мы вовсе не собирались здесь приводить мнение всех логиков прошлого, настоящего и будущего для того, чтобы решить на основе их же мнения, что рассуждение о каком-либо протяженном объекте должно рассматриваться как совершенное знание. Веды, являясь вечными и источником всего знания, представляют нам для возражения бесспорные аргументы, и поэтому совершенство того знания, которое основано на ведах, не может отрицаться какими угодно логиками прошлого, настоящего или будущего»[254].

Является ли такой аргумент окончательной дискредитацией рационализма мышления в пользу откровения священного писания, это вопрос особый. Что имеет здесь прямое отношение к нам, так это следующее. Если представители крайнего идеализма, такие, как Шанкара, пришли к необходимости выступить против тех, кто поддерживал учение о прадхане, то это с несомненностью показывает, что последние пытались поставить свои взгляды на всецело материалистическую основу. Поэтому эти позднейшие представители санкхьи, пытавшиеся оправдать свои позиции также обращением к авторитету священного писания, уклонились от следования первоначальной санкхье, вступив в компромисс с ведантой. Произведения Шанкары, однако, показывают, что без такого отказа от основ первоначальной санкхьи подобный компромисс порождает большие противоречия внутри самой санкхьи. Шанкара, будучи в высшей степени последовательным идеалистом, считал абсолютно невозможным примирение мистического идеализма с рационалистическим материализмом. Об отношении веданты к санкхье он высказывался следующим образом:

«Поскольку альтернативы, предлагаемые этими двумя (воззрениями), вместе взятые, не приводят ни к чему, следует принять одну из них»[255].

На бескомпромиссный рационализм санкхьи следует обратить особое внимание, ибо нам придется еще вести речь о нем в дальнейшем ходе нашего исследования. Теперь же перейдем к рассмотрению того, как ранние представители этой системы пытались доказать, что первоначальная материя, называемая прадханой, могла быть абсолютной реальностью. У ранних философов как идеалистических, так и материалистических школ

[254] SBE, XXXIV, 316—317.
[255] On Br. Su., II, 1, 10.

проблема абсолютной реальности являлась проблемой первопричины мира. В согласии со своей рационалистической точкой зрения ранние философы санкхьи полагали, что определение абсолютной причины мира может быть основано только на правильно понятой теории причинности. Отсюда их отправным пунктом было исследование всеобщего принципа причинности. Вот как Шанкара представлял взгляды санкхьи на причинность.

«...Вещи целиком различного характера не могут находиться в отношении материальной причины и следствия. Такие следствия, к примеру, как золотые украшения, не могут иметь глину материальной причиной, но и золото не является материальной причиной глиняных горшков; свойства, имеющие природу глины, произошли из золота»[256].

В «Санкхья карике» выдвигается ряд доказательств в поддержку этого взгляда.

«Следствие существует (предшествуемые действиям причины), ибо то, что не существует, не может быть создано действием причины. Материалы тоже выбираются из тех, которые пригодны для данной цели; не все может быть средством: только что-то одно в состоянии совершать действия и подобное производится из подобного»[257].

Гаудапада разложил это рассуждение на пять аргументов. Первый из них — если природа следствия целиком отлична по характеру от природы причины, то несуществование, значит, может произвести существование. Но это невозможно: «В этом мире не может быть создание тем, чего нет, как нельзя из песка выжать масло; следовательно, инструментальная причина производит то, что есть, из того, что еще прежде было заложено в ней». Второй — специфическая материальная причина необходима для производства специфичного следствия: «таким образом, в жизни человек, который желает получить какую-либо вещь, обращается к тому, посредством чего она может быть произведена; когда он желает получить творог, он берет молоко, а не воду». Третий — все не всеми средствами можно получить. В каждой причине заложена возможность следствия, присущего только ей, а не наоборот, как не может золото находиться в серебре и т. д. или в траве, пыли или песке. Четвертый — «все, что́ в состоянии делать, выполняет присущую ему работу; так, горшечник способен быть деятелем», комья глины, колесо, крупнозернистый песок, веревка, вода и т. д. служат инструментами, посредством чего возможно сделать горшок, который обладает свойством «сделанный из глины». «Наконец, пятый — подобное производится из подобного, как ячмень рождается из ячменя же, а рис из риса же»[258].

[256] SBE, XXXIV, 300—301.
[257] 9.
[258] В этих цитатах использованы переводы Коулбрука.

Из неоднократного повторения в этих аргументах указаний на примеры из повседневной жизни нетрудно увидеть, на каком основании философы санкхьи строили теорию причинности. Шанкара сказал, что в действительности за всем этим скрывалось наблюдение природы, дриштанта вала. Шанкара пытался опровергнуть как можно старательнее эту теорию причинности, ибо она была опасной, как он сразу заметил, для идеалистического принципа духовной первопричины. Вот как он излагал аргументацию санкхьи:

«Положение веданты о том, что разумный Брахман есть материальная причина этого мира, несостоятельно, так как следствие в этом случае было бы совершенно другого рода, чем причина. Ибо этот мир, рассматриваемый ведантистом в качестве следствия Брахмана, должен был бы восприниматься неразумным и нечистым, следовательно, различие в характере идет от Брахмана; но Брахман, с другой стороны, объявлялся в священных трактатах имеющим характер, отличный от характера мира, а именно разумным и чистым» [259].

С другой стороны, выведение санкхьяиками материальной первопричины из теории причинности было крайне простым: если природа следствия указывает на природу причины, следовательно, причина мира должна быть по существу материальной, потому что мир сам таков. Как кратко изложил этот пункт Шанкара, «этот мир, неразумный и обладающий саттвой, раджасом и тамасом, может быть следствием только того, что́ само неразумно и состоит из саттвы, раджаса и тамаса» [260].

Можно также сослаться на Гарбе, который резюмировал взгляды санкхьи на причинность и на выведение из последней материальной первопричины.

«Посредством правильного философского метода можно будет проследить развитие материальной вселенной в обратном направлении вплоть до первопричины. Учение санкхьи исходит из принципа, что результат является не чем иным, как «материальной причиной» на определенной стадии развития и что предшествующая стадия должна выводиться из последующей. Этим методом окончательно устанавливался первый принцип, который лежит в природе только причины, а не следствия. Это пракрити, первоначальная материя, из которой мир постепенно развивался. Санкхья также учит, что существование трех субстанций (гун) в материальной вселенной, сочетаемых в разнородных и неустойчивых пропорциях, из которых первая (саттва) представляет качество света, блеска и радости; вторая (раджас) — движение, возбуждение и страдание; третья (тамас) — тяжесть, инерцию и лень. Отсюда с необходимостью следует, что

[259] SBE, XXXIV, 300.
[260] Там же, XXXIV, 301.

первоначальная материя также состоит из трех составляющих. Неразвившаяся первоначальная материя есть «состояние равновесия трех гун». В результате возмущения равновесия, о котором никто ничего не может сказать из-за неясности имеющихся объяснений, материальная вселенная начинает развиваться...» [261]

В то же время необходимо помнить, что, несмотря на это блестящее изложение теории пракрити, или «первоначальной материи», санкхьи, Гарбе не соглашался считать первоначальную санкхью разновидностью материализма.

«Две несозданные субстанции признаются существующими изначала, но отличающимися существенно друг от друга. Это 1) материя, которую Капила в противоположность учению упанишад рассматривал не как иллюзорное явление, а как нечто реальное, и 2) души, которые понимались не как эманации мировой души, а как *бесконечная множественность индивидуальных душ*» [262].

Таким образом, именно принцип пуруши в системе санкхья (и определенные выводы, такие, как доктрина освобождения, вытекавшие из него) не позволили Гарбе рассматривать ее как материалистическую. Для него принцип пуруш, или душ, был неотъемлем от санкхьи, так как пуруши выполняли по меньшей мере две значительные функции. Во-первых, без них никак не могло быть объяснено начало эволюционного процесса. Во-вторых, теория познания санкхьи существенно зависела от принципа пуруш. Обратимся прежде всего к рассуждению Гарбе о начале эволюции.

«Бессознательная первоначальная материя выходит затем из своего длительного равновесия, становясь субъектом эволюции; материя в продолжение дальнейшего своего существования постоянно производит все новые продукты. Для этого процесса необходимо указать какую-то причину. Непрерывное развитие и комбинации инертной материи *не могут быть объяснены, если они не являлись следствием влияния духовного принципа.* Этим принципом служит коллективное влияние бесчисленных индивидуальных душ, которые, будучи не способны сами к какой-либо деятельности, созерцают из вечности движение материи. Это следует понимать не в том смысле, что души трудятся над материей, — они воздействуют одним только своим присутствием, которое чисто механически побуждает материю к активности и развитию, подобно тому как магнит действует на железо» [263].

Совершенно непонятно, откуда Гарбе взял идею *коллективного влияния бесчисленных индивидуальных душ.* Теория пассивного влияния и аналогия с железом и магнитом, конечно,

[261] ERE, XI, 190.
[262] Там же.
[263] Там же.

нам знакомы; однако, когда автор «Карики» говорит о них, он предпочитает вообще не вспоминать о множественности пуруш. Очевидно, Гарбе пытался усилить позицию Ишваракришны посредством изобретения теории коллективного влияния пуруш. Тем не менее даже это новшество не смогло объяснить необходимость пуруш для учения эволюции санкхьи. И это обусловлено лишь тем, что Гарбе сам некритически полагался на идеалистическую версию, утверждая, что развитие и комбинации инертной материи были бы необъяснимы, если бы они не вызывались духовным принципом. Теория развития и комбинаций в соответствии с законами природы, по существу, несостоятельна: этими законами является все то, что необходимо для побуждения инертной материи к движению. Первоначальная санкхья могла быть только доктриной саморазвивающейся материи. Нет ничего, что могло бы препятствовать мысли ранних философов санкхьи работать в этом направлении. Как мы уже видели, они принимали также учение свабхавы, или естественных законов. Вместе с тем некоторые из поздних философов санкхьи отвергали эту доктрину и пытались сделать пуруши так или иначе ответственными за все происшедшие перемены в пракрити, превращая тем самым санкхью в сплошное противоречие. Ишваракришна и на самом деле следовал этим путем, предоставив Шанкаре возможность выявить противоречия, вытекающие из такого подхода.

Другое основание, опираясь на которое Гарбе полагал, что принцип пуруш чрезвычайно важен для санкхьи, связано с ролью пуруш в теории познания санкхьи.

«Здесь, однако, мы касаемся вопроса о гораздо более важном деле, которое душа должна выполнить посредством жизни индивидуума. Правда, здесь, в оригинале, используется фигуральное выражение, но ошибиться в его значении невозможно, если мы предназначаем душе роль *освещения* процесса, происходящего во внутреннем органе. Все эти процессы должны в действительности оставаться совершенно механическими и несознательными, если душа «посредством одного своего присутствия» не озаряет их, то есть не привносит в них сознательность» [264].

Однако не ясно, почему санкхья, помимо первоначальной пракрити или прадханы, должна была обращаться к особому принципу сознания при объяснении освещения, имеющего место в процессе познания. Ибо все потенции этого освещения заложены уже в прадхане, одной из составляющих которой была саттва — светлое, освещение или радость.

Таким образом, обнаруживается, что оба основания, исходя из которых Гарбе доказывал первостепенное значение пуруш

[264] ERE, XI, 191.

и необходимость их наличия в санкхье, несостоятельны. Поэтому можно согласиться с древними учеными, утверждавшими, что наличие «души в этой системе совершенно излишне». И если признать, что понятие души было действительно чужеродным телом в санкхье, то последняя была целиком материалистической философией — учением о прадхане или пракрити, за которую ее и принимали ранние ведантисты.

Теперь можно перейти к рассмотрению теории эволюции санкхьи, благодаря которой эта система занимает исключительное положение в истории индийской философии. Начнем с понятия причинности.

Взгляд санкхьи на причинность зачастую представляли как доктрину предсуществования следствия в причине. Такое понимание будет ошибочным, если не игнорировать различие между потенциальным и актуальным следствиями. Дерево содержит в себе семя; тем не менее дерево — это не семя, а семя — не дерево. Другими словами, дерево содержало в себе одну потенциальность семени. Именно в этом смысле говорится, что природа дерева определяется природой семени или, напротив, природа семени может быть определена из природы дерева. Как объяснял Гаудапада[265], из природы дерева врихи мы можем заключить, что оно выросло из семени врихи, или из природы дерева шали мы можем заключить, что оно выросло из семени шали. Таково же отношение между видимым миром и пракрити. Видимый мир есть продукт, или следствие, пракрити, и поэтому из существенной материальности мира мы можем вывести существенную материальность самой пракрити. Но это не означает, что пракрити тождественна видимому миру и поэтому должна переводиться термином «природа» — не совсем верное утверждение, сделанное некоторыми учеными[266]. «Природа» в смысле совокупности видимого мира потенциально, конечно, содержалась в пракрити, но пракрити и природа — это не одно и то же.

На самом деле, в терминологии, используемой философами санкхьи, существует различие между «природой как продуктом пракрити» и «пракрити как причиной природы», *вьяктой* и *авьяктой,* «выраженным» и «невыраженным», или, как обычно переводят, «проявленным» и «непроявленным»[267]. Различия между этими двумя понятиями, как указывала «Карика», следующие. Вьякти — это то, что имеет причину, невечно, непостоянно, не проникает во что-нибудь, активно, множественно, зависимо, подлежит уничтожению, составлено из частей, предназначено служить (другому); авьякти — противоположное всему этому.

[265] On SK.
[266] Неоднократно, например, у Коулбрука.
[267] 10.

Кроме того, согласно «Карике»[268], авьякти подобна вьякти, так как она составлена из трех гун (*тригунам*), лишена способности различения (*авивека*), объективна (*вишая*), всеобща (*саманьят*), бессознательна (*ачетана*) и способна к порождению многого (*прасава дхарми*). Одно, во всяком случае, совершенно ясно: прадхана, или первоначальная материя, будучи существенно материальной, отличается этим от видимого мира с его чувственной конкретностью. Философы санкхьи, очевидно, пытались образовать понятие материальной первопричины, которая была бы несравненно тоньше и неуловимей, чем мир чувств с его грубыми и конкретными объектами. Именно здесь ранние философы санкхьи инстинктивно натолкнулись на один из основных принципов положительных наук. Сил по этому поводу говорил: «Понятие «проявившийся мир» может быть прослежено в санкхье в обратном порядке вплоть до непроявленного основания, пракрити, которая описывалась как бесформенная и единая, безграничная и невозмутимая, не имеющая основания ни в чем, кроме как в себе, не контролируемая извне никем, не имеющая ни начала, ни конца»[269].

В своем начальном, доэволюционном состоянии эта пракрити находилась в полном равновесии (*самья авастха*) трех ее составляющих, или гун, называемых саттва, раджас и тамас. Нельзя, к сожалению, точно установить, что́ эти качества означали первоначально: «неясностью в объяснении гун страдали все работы уже до работы Виджняна Бхикшу»[270]. Тем не менее мы нисколько не будем противоречить духу первоначальной санкхьи, так же как и позднейшим текстам, если объясним гуны как проявленное сознание (саттва), проявленную энергию (раджас) и проявленную массу или инерцию (тамас). Согласно «Карике»[271], эти гуны вечно пребывают сначала в состоянии соединения, потом разъединения и снова соединения. Нарушение первоначального равновесия трех гун в пракрити означало начальный момент эволюции мира. Мы не знаем, как именно понимала ранняя санкхья это первоначальное возмущение пракрити. Позднейшие философы санкхьи объясняли это пассивным влиянием пуруши на пракрити. Такая интерпретация делает санкхью, с одной стороны, до некоторой степени похожей на философию Анаксагора, а с другой — внутренне противоречивой. Ведь пуруша, подобно пракрити, вечен, следовательно, его пассивное влияние также должно быть вечным; так что если это пассивное влияние на пракрити является реальной причиной возмущения первоначального равновесия в пракрити, то это значит, что вообще невозможно объяснить начало процесса

[268] 11.
[269] PSAH, 2—3.
[270] Dasgupta, H/P, I, 224.
[271] 12.

нарушения равновесия. Все же историческим фактом является то, что в самой первоначальной санкхье истоки процесса легко объяснимы. Может, нам удастся получить более связное изложение точки зрения санкхьи, если мы просто предположим, что любовь и вражда этих трех гун, объединение и разъединение, происходящие в лоне пракрити, так или иначе разрушают первоначальное равновесие и начинают тем самым процесс эволюции. Но какова бы ни была причина, предлагавшаяся первоначальной санкхьей в качестве объяснения первоначального нарушения равновесия трех гун в пракрити, несомненно, что философы санкхьи рассматривали эти три гуны лишь как потенции сознания, энергии и инерции, которые и определяли все позднейшие продукты эволюции пракрити. То есть саттва, раджас и тамас составляли сущность всех вещей конкретного, видимого мира. Но теперь уже в этих продуктах эволюции нет никакого равновесия, а, наоборот, наличествует определенное преобладание одной из составляющих над другими.

«Например, во всякой материальной системе покоящаяся масса налицо, энергия же скрыта, а сознание содержится только в потенции. В движущемся теле раджас (энергия) преобладает (динамика), в то время как масса, или скорее инерция, преодолевается. В целенаправленной сознательной деятельности преобразование энергии (или работа, совершаемая раджасом) идет рука об руку с преобладанием проявления сознания, в то время как вещество материи, или масса, хотя оно и скрыто, должно выводиться из состояния инерции» [272].

Но с какой стати в данном случае мы должны говорить о состоянии сознания? Сил не ставил этого вопроса, может быть, потому, что ответ на него, согласно духу этого толкования, должен был бы вместе с тем изобразить санкхью материалистической. Ибо состояние сознания должно рассматриваться с этой точки зрения таким, в котором хотя и преобладает саттва, но имеются также энергия и масса (*раджас* и *тамас*), правда, скрытно и потенциально. То есть даже состояние сознания не существует только как таковое; характеристика грубой материи с необходимостью включается в нее. Нельзя удержаться от искушения заметить здесь, что если сравнить это мнение с позднейшим научным взглядом, то есть основание сравнить проведение аналогии между этим мнением и положением о том, что мысль, или сознание, — это определенный процесс в мозге. Это будет главной предпосылкой материалистической теории познания, хотя некоторые современные философы возводят доказательство за доказательством, чтобы опровергнуть и устранить данное положение [273]. Во всяком случае, если ранние философы

[272] Seal, PSAH, 5.
[273] Thomson, SAGS, II, 21.

санкхьи еще ничего и не знали о связи сознания с процессами в мозге, все же нет сомнения, что они пытались рассматривать интеллект, сознание, *ego*, ум и органы чувств, по существу, как продукты материи. Это с очевидностью вытекает из их теории эволюции.

Прежде чем перейти к рассмотрению взглядов санкхьяиков на эволюцию, остановимся еще на двух моментах. Во-первых, Ишваракришна пытался связать этот процесс с принципом пуруши двумя способами, а именно, с одной стороны, он допускал пассивное влияние пуруши в качестве возбудителя процесса эволюции, с другой — принимал, что процесс эволюции в целом предназначен для выполнения цели наслаждения и освобождения души. Мы уже видели, как такое отношение (пуруши и пракрити) он истолковывал произвольно и тем самым философия санкхьи делалась внутренне противоречивой. Именно поэтому логично будет отвергнуть такую идею при рассмотрении взглядов санкхьяиков на эволюцию. Во-вторых, если первоначально санкхья действительно представляла собой развитие идей, содержащихся, по нашему предположению, в основах тантризма, то для ранних философов санкхьи было вполне естественным объяснять порождение мира, то есть эволюцию видимого мира, из пракрити, по аналогии с человеческим рождением. Другими словами, в ранней санкхье идея утробного развития так переплелась с идеями космической эволюции, что впоследствии их невозможно было отделить. Это объясняет, почему понятия, относящиеся к человеческому телу, взятые в определенном аспекте, занимают такое большое место в теории эволюции санкхьи, — обстоятельство, создавшее значительные трудности для позднейших комментаторов. Нельзя, конечно, рассчитывать на то, что у ранних философов санкхьи можно встретить нечто вроде современного материализма или законченную теорию эволюции. Но что несомненно и на самом деле важно — так это их понимание абсолютной причины мира как в существе своем материальной и затем их объяснение всего существующего в мире как развившегося из этой материальной первопричины. Следовательно, все физические элементы в видимом мире рассматривались как материальные по своей природе. Приняв во внимание эти соображения, мы теперь можем перейти к обсуждению теории эволюции ранней санкхьи.

«Эволюция начинается возмущением первоначального равновесия». Как это происходит, не так уж трудно понять[274]. Если попытаться объяснить это лишь одними тремя гунами, то получится следующее: процесс соединения и разъединения, протекающий среди них, вечно на определенной стадии прекращается; постоянное рассеивание сознания, энергий и инертности приво-

[274] Seal, PSAH, 6.

дит к неравномерному распределению гун и, следовательно, к случайному преобладанию одной гуны над другими. Таким путем начинают составляться комбинации гун, и отсюда возникает творческая активность. Сил также пытался выразить понимание санкхьяиками эволюции через принцип *«различие в соединении»*.

«Эволюция формально определяется как различие в соединении». Другими словами, процесс эволюции заключается в развитии различного в неразличном, определенного в неопределенном, ясного в неясном. Эволюционные ряды подчиняются определенному закону, который не может быть нарушен. Последовательность этих рядов идет не от целого к частям, не от частей к целому, а всегда от относительно менее различного, менее определенного, менее ясного целого к относительно более различному, более определенному и более ясному» [275].

Нас особенно интересует последовательность эволюционных рядов, и мы не можем предложить лучшего объяснения, чем то, которое содержится в вышеприведенной цитате Сила, прекрасно выразившего мысль древних санкхьяиков. Их понимание различных стадий в последовательности эволюционных рядов космической эволюции он представлял так:

«1) Непостижимое, непознаваемое, бесформенное, лишенное какого-либо признака *(алинга)*, включающее пракрити, или реальности (гуны) в состоянии равновесия.

2) Познаваемое, эмпирический мир, космическая материя, которую можно ощущать, нечто как предмет или материал сознания *(линга)*, включающее *махат*, разумную сущность космоса, выявляющееся посредством различения и соединения внутри бесформенной, неопределенной, непостижимой пракрити.

3) Отдельное, но еще неопределенное нечто разделилось на два ряда: ряд субъективных переживаний и ряд объективных переживаний, включающий, с одной стороны, неопределенное единство понимания, или эмпирическое *ego*, в качестве руководящего принципа субъективного ряда *(асмита)* и, с другой стороны (хотя и через созерцание этой субъективной модификации, *асмита* или *аханкара*), неопределенная материальная потенциальность, тонкое средство выражения потенциальной энергии (*танматра, сукшма бхута*), тончайшие образующие объективного ряда (материальный мир). Предыдущая стадия, космическая материя, которую можно ощущать *(махат)*, развивает внутри себя посредством различения и соединения отдельное, но еще неопределенное нечто, в двух соответствующих рядах, субъекта и объекта, хотя последний созерцается первым.

4) Определенное нечто *(вишеша)*, развитое в неопределенное посредством дальнейшего различения и соединения, а именно

[275] Seal, PSAH, 7.

в рядах субъективного переживания, вещество органов чувств и моторных органов; и в объективном ряду соответствующее атомистическое материальное вещество, приводимое в действие материальной потенцией в форме специфической чувственной энергии. Второй ряд включает в себя различные классы *праманы*, то есть разнообразные сорта атомных комбинаций из грубой материи *(отхула бхута)*.

5) Соединенное и ясное вещество материи, индивидуальные субстанции с родовыми и видовыми свойствами, которые, однако, не прочно сцеплены, а находятся в подвижном состоянии, подвергаясь тройному изменению и постоянно развиваясь.

6) Итак, космические ряды развиваются, переходя на все более и более высокие уровни неустойчивого равновесия *(вашадриша паринама)* до тех пор, пока это равновесие не начинает развиваться вспять, рассеивая энергию *(садриша паринама* и *самья авастха)*, которая даже теперь постоянно сопровождает эволюцию и превращение энергии, совершая растворение вселенной в ее первоначальное, непроявленное бытие, непознаваемую пракрити»[276].

Что именно имели в виду философы санкхьи, рисуя подобную картину космической эволюции, это на данной стадии исследования ее первоначальной истории неясно. Нельзя также утверждать с определенностью, что все эти идеи, содержащиеся в вышеприведенном отрывке, были сознательно сформулированы в первоначальной санкхье. (Сил воспользовался главным образом комментарием Вьясы на «Йога сутру»; довольно поздний текст.) Тем не менее остается незыблемым тот факт, что ранняя санкхья сформулировала теорию эволюции, а первоначальная точка зрения философов санкхьи сохранила реликты такой идеи, потому что она явилась логическим следствием их доктрины пракрити или прадханы. Именно поэтому доктрина прадханы, то есть доктрина материальной первопричины, создала первоначальной санкхье единственное в своем роде положение в истории индийской философии и позволила ранним философам санкхьи предвосхитить фундаментальные идеи позитивных наук.

[276] S e a l, PSAH, 8—10.

Глава VII

САНГХА И НЬЯЯТИ

АНАЛИЗ ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТИ

Поскольку современные исследователи[1] древней индийской философии обычно считают некоторых философов, таких, например, как Аджита Кесакамбали и Маккхали Гошала, последователями локаяты, наше изучение локаяты требует анализа их философий. Но мы не можем приступить к нему, не рассмотрев происхождения буддизма и его роли в ранний период. Для этого имеются две причины. Во-первых, эти философы, упоминавшиеся в буддистских и джайнских текстах, были, по всей вероятности, современниками Будды. Таким образом, век Будды образует естественный фон, на котором мы единственно и можем понять их. Во-вторых, говоря исторически, они не имели положительных достижений и даже их философии были, по существу, философиями неудовлетворенности и несостоятельности. И опять-таки их неудачи могут быть поняты лишь в сопоставлении с успехом Будды. Однако успех Будды и значение его исторической роли само по себе является предметом споров, и мы поэтому и начнем с краткого их обзора.

1. Две точки зрения на ранний буддизм

Рис Дэвидс следующим образом обобщает эту дискуссию: «Некоторые писатели по буддизму, не колеблясь, приписывают Готаме[2] роль успешного политического реформатора, пред-

[1] Dasgupta, HIP, III, 520 и далее; Sastri, L, 1—2.

[2] Будда, Просвещенный, — это, собственно, наименование, дарованное ему после освящения. Готама было его родовое имя. Сакьямуни, мудрец сакхьев, относилось к нему как обладающему племенным именем. Наиболее же употребительный эпитет для него в священных текстах — это Бхагава (Бхагават), обычно толкуемый как Благословенный.

ставляя его борцом за бедных и унижаемых против богатых и привилегированных классов, а также как стремившегося к уничтожению каст. Другие авторы насмехаются над Буддой, потому что большинство ведущих лиц его общины вышли из людей почтенных, хорошо обеспеченных, с воспитанием, соответствующим их социальному положению; они осуждают его за отсутствие заботы о бедных и несчастных и считают, что он не использовал своего влияния для уничтожения или для смягчения строгости кастовых правил»[3].

Мы намерены доказать, подобно Рис Дэвидс[4], что «обе точки зрения одинаково не соответствуют истории», хотя основания для нашего доказательства будут отличны от тех, которые применил этот выдающийся ученый. Но сначала о двух точках зрения. По-видимому, Рис Дэвидс сама была склонна рассматривать Будду как относящегося с большой симпатией к угнетенному народу. Во-первых, что касается его собственной общины, над которой он имел полную власть, он совершенно игнорировал все преимущества и различия, связанные с происхождением, профессией и социальным положением, и отметал прочь все барьеры и ограничения, связанные с произвольными правилами церемониальной и социальной деградации»[5].

Вот некоторые доказательства, оправдывающие такой взгляд. По имеющимся сведениям, сам Будда говорит:

«Как большие реки, о ученики, как бы велики они ни были — Ганг, Ямуна, Агиравати, Сарабху, Махи, — когда они достигают великого океана, теряют свое старое наименование и свое старое происхождение и получают лишь одно наименование «великий океан», так же, мои ученики, и эти четыре касты, кшатриев, брахманов, вайшья и шудра, когда они в соответствии с законом и доктриной, которую проповедовал Совершенный, отказываются от дома и становятся бездомными, теряют свое старое наименование и свое происхождение и начинают носить только одно имя — «аскеты, которые следуют сыну дома Сакья»[6].

И действительно, то, что Будда гордился своим происхождением и предками, было прямо противоположно тому, что он проповедовал:

«В высшем совершенствовании, в мудрости и справедливости ...там нет ссылки на вопрос рождения, родословной или на гордость, которая говорит: «Вы так же достойны, как я» — или: «Вы не столь достойны, как я». Об этом говорят, когда речь идет о женитьбе или о выдаче замуж. Ибо амбатха, тот, кто связан понятиями рождения или родословной или гордостью своего социального положения или родством по браку, — они далеки от

[3] BD, 1, 96.
[4] DB, 1, 96.
[5] Там же, I, 102.
[6] Oldenberg, B, 152.

мудрости и справедливости. Только путем освобождения от всех уз можно достичь для самого себя высшего совершенствования в мудрости и поведении» [7].

Отсюда следует, что внутри буддистской общины не могло быть различия между высшими и низшими кастами или даже между королем и рабом. Будда однажды спросил царя Аджаташатру о том, что будет, если раб царского двора оставит дворец, наденет желтое одеяние общины и станет жить жизнью монаха, безупречной по мысли, словам и деяниям: «Сказал ли бы ты тогда, пусть этот человек вернется и станет снова рабом?» И царь ответил: «Нет, господин, скорее следовало бы приветствовать его с почтением, встать с наших мест из уважения к нему и настаивать, чтобы он сел. И мы должны иметь наготове одеяние, и чашу, и жилище, и лекарства для больного — все, что требуется для отшельника, — и просить его принять это. И мы должны обеспечить охрану согласно закону» [8].

Будда, как говорят, заботился о «благе народа, о его радости, о благословении, благосостоянии и радости богов и людей» [9]. Не удивительно, что многие люди «низкого происхождения» достигли важного положения внутри общины. Рис Дэвидс приготовила интересный перечень.

«Один из наиболее выдающихся членов его общины, тот самый из них, на кого ссылались как на главный авторитет, после самого Готамы, по правилам общины, был Упали, принадлежавший ранее к одной из презираемых профессий цирюльника. Также и Сунита, один из собратьев, чьи стихи были избраны для включения в «Тхера гатха», был *пуккуша*, то есть из низкого племени. Сати, проповедник смертельной ереси, был сыном рыбака, впоследствии низшей касты и даже тогда за свою жестокость считавшейся наиболее презираемой профессией. Наида был пастухом. Двое Пантак были рождены от внебрачной связи девушки из хорошей семьи с рабом. Капа была дочерью охотника на оленей, Пунна и Пунника были девушками-рабынями. Суманга-ламата была дочерью и женой рабочих по заготовке тростников, и Субха была дочерью кузнеца. Несомненно, многие примеры уже приводились, а другие станут известны, когда будут опубликованы добавочные тексты» [10].

Однако этот взгляд на буддизм вызывает сильное сомнение у других ученых. Ольденберг говорит:

«Мы можем вполне понять, что историческая трактовка нашего времени, которая стремится углубить понимание религиозных движений, выдвигая и раскрывая их социальное значение,

[7] Rhys Davids, DB, I, 123
[8] Там же, I, 77.
[9] Oldenberg, B, 153.
[10] DB, I, 102.

и приписывает Будде роль социального реформатора, якобы задумавшего разорвать кастовые цепи и добившегося для бедных и обездоленных места в основанном им духовном царстве. Но всякий, попытавшийся описать деяния Будды, должен будет из любви к истине решительно бороться с мнением, что слава такого подвига, как бы она ни представлялась ему самому, принадлежит Будде. Говоря о демократическом элементе в буддизме, следует иметь в виду, что всякая мысль о перестройке общественной жизни, всякое представление, каким-либо образом связанное с основанием идеального земного царства, религиозной утопии, были совершенно чужды этой общине. Не было ничего напоминающего о социальных сдвигах в Индии. Буддизм был чужд тому энтузиазму, без которого никто не может выступать как поборник угнетенных против угнетателя. Пусть государство и общество остаются такими, какие они есть; религиозный человек, как монах, отрекшийся от мира, не примет участия в его заботах и занятиях. Касты для него не имеют значения, ибо все земное не представляет для него интереса, но у него никогда не было намерения использовать свое влияние для уничтожения или смягчения суровости их правил в отношении тех, кто находился в неблагоприятных условиях» [11].

Даже открытие доступа в членство общины для всех каст, относительно чего так много было сказано другими учеными, не являлось буддистским новшеством.

«До него, по всей вероятности, значительно раньше времени его деятельности, существовали религиозные общины, которые принимали в члены как мужчин, так и женщин из всех каст» [12].

Да и равенство внутри общины было чисто формальным.

«...видимо, фактический состав круга лиц около Будды и в особенности состав ранней церкви ни в коей мере не соответствовал теории равенства... заметная склонность к аристократизму, кажется, удержалась в древнем буддизме как наследие прошлого» [13].

Вот несколько примеров. Тапусса и Бхаллика, «первые лица в мире, которые сделали веру своей профессией», происходили из торгового класса [14]. Затем после проповеди в Бенаресе «...число верующих быстро увеличивается. Следующим новообращенным явился Яса из богатой семьи в Бенаресе; его родители и его жена также слышали проповеди Будды и стали мирскими приверженцами этой веры. Многочисленные друзья Ясы, юноши из наиболее влиятельных семейств в Бенаресе и его округов, вступают в монашескую жизнь» [15].

[11] В, 153—154.
[12] Там же, 154.
[13] Там же, 155.
[14] Там же, 119.
[15] Там же, 131.

Затем в Урувеле совершение чуда за чудом, «начиная с чуда преодоления известного змеиного царя», помогло Будде привлечь на свою сторону тысячу брахманов, которые ранее были аскетами под руководством трех братьев семейства Кассапа[16]. Из Урувелы Будда, сопровождаемый более чем тысячью бхиккусов, направился в Раджагаху, столицу Магадхи; и царь Магадхи, Сения Бимбисара, окруженный несметным числом магадхских брахманов и членов семьи, направился послушать Будду и сделался его последователем[17]. Именно здесь, в Раджагахе, Сарипутта и Моггаллана, два молодых брахмана, которые раньше вели религиозную жизнь, как последователи *саньяя париббаджака*, надели на себя желтое одеяние[18]; эти двое обращенных в конечном счете стали почитаться в кругах церкви первыми после учителя.

Таким образом, мы здесь получаем некоторое представление о ранних обращенных к буддизму. Как обобщает Ольденберг:

«...здесь были молодые брахманы, подобные Сарипутте, Кассану, аристократы, как Ананда, Рахула, Анируддха, сыновья крупнейших купцов и высших муниципальных должностных лиц, как Яяза, неизменно мужчины и юноши наиболее почтенных классов общества, с воспитанием, соответствовавшим их социальному положению»[19].

И далее:

«Принцев и знатных людей, брахманов и купцов мы находим среди тех, кто «нашел свое прибежище в Будде, Законе и общине», то есть тех, кто приверженность Будде сделал своей профессией; богатые и аристократы, кажется, и здесь доминировали над бедными. Идти на помощь обездоленным, скорбящим, которые все же переживали не похожую на великую мировую скорбь непостоянства трагедию, было вне сферы буддизма. Выдающимися среди приверженцев являлись два друга Будды из царской семьи — это Бимбисара, правитель Магадхи, и Пасенади, правитель Кошалы, оба были приблизительно одного возраста с Буддой, и оба на протяжении своей жизни оставались искренними защитниками его религиозной общины»[20].

Не следует забывать, что цари и богатые купцы преподносили Будде весьма ценные дары. Так, например, *Велувана*, сад царя Бимбисара, был им пожалован Будде и его братству. «Это было первой *ашрамой*, принятой Буддой, и было установлено правило, позволяющее монахам принимать такие ашрамы»[21].

Это было посвящением Велуваны, которое расценивалось Ма-

[16] Oldenberg, B, 132.
[17] Там же, 133.
[18] Там же, 133—134.
[19] Там же, 156.
[20] Там же, 163.
[21] Malalasekera, DPPN, II, 936.

хиндой как прецедент, когда он решил принять Махамегхавану в Анурадхапуре от Деванампиятиссы[22].

Но наиболее эффектным из всех таких даров был тот, который был сделан крупным купцом Анатхапиндикой, который подарил *Джетавану* — сад развлечений близ Саваттхи.

Когда Будда принял приглашение Анатхапиндики посетить Саваттхи, последний, подыскивая подходящее место для резиденции Будды, открыл этот парк, принадлежащий Джетакумаре. Когда он спросил, можно ли купить его, Джета ответил: «Нет, даже если вы сможете покрыть деньгами все пространство». Анатхапиндика сказал, что он купил бы его за эту цену, и, когда Джета ответил, что он не намерен совершить сделку, дело было передано главному судье, который решил, что если указанная сумма будет выплачена, Анатхапиндика получает право покупки. Анатхапиндика привез золото и покрыл Джетавану кусками его, уложенными рядом. Денег, взятых в первую поездку, оказалось недостаточно для того чтобы покрыть даже маленькое пространство близ ворот, так что Анатхапиндика послал своих слуг назад за большей суммой. Джета, на которого подействовала серьезность Анатхапиндики, попросил позволения отдать это место. Анатхапиндика согласился, и Джета соорудил там ворота с комнатой над ними. Анатхапиндика же построил на участке жилые комнаты, комнаты для отдыха, складские помещения, служебные, залы с каминами, чуланы, кельи, залы для упражнений, колодцы, ванные, бассейны, открытые и крытые сараи и т. д. Говорили, что Анатхапиндика истратил в связи с покупкой парка и возведением строений 540 миллионов рупий[23].

Даже учитывая явные преувеличения в нем, мы не можем отвергать это предание.

Не только священные тексты, но равным образом и монументальные памятники, рельефы великой ступы из Бхархута, недавно открытые, показывают, как высоко прославляем с ранних дней буддистской церкви этот дар Апантхапиндики[24].

И Будда, как говорили[25], вознаграждал монархов, купцов и ростовщиков установлением правил, которые определенно служили их классовым интересам. Интересные примеры тому приведены в «Махавагге» из «Виная питаки».

Некоторые воины царя Бимбисары дезертировали из армии и укрылись в буддийской общине. Царь был разгневан. Чтобы умилостивить его, Будда установил правило, по которому ни один из находящихся на царской службе не должен приниматься в общину.

И вот многие выдающиеся воины думают:

[22] Malalasekera, DPPN, II, 936.
[23] Там же, I, 963—964.
[24] Oldenberg, B, 144.
[25] Sankritayana, DD (Hindi), 541.

«Мы, которые идем (воевать) и находим свое наслаждение в сражении, делаем зло и производим огромные разрушения. Но что мы должны сделать, чтобы мы могли отказаться от делания зла и могли бы делать добро?»

Тогда эти воины подумали:

«Эти *сакьяпуттия саманы* (то есть аскеты буддистской общины) действительно ведут добродетельную, спокойную, святую жизнь; они говорят истину; они придерживаются моральных правил и наделены всеми добродетелями. Если бы мы могли добиться *паббаджи,* то есть предварительного посвящения в общину подготовка к *упасампаде* (или окончательному посвящению) с сакьяпуттия саманами, мы должны отказаться от делания зла и делать добро».

И вот эти воины пошли к бхиккхам и просили о посвящении *паббаджа*; бхиккху даровали им *паббаджу* и *упасампаду.*

Военачальники, стоявшие во главе армии, спрашивали царских воинов: «Почему и как это происходит, что воинов N.N. и N. нигде не видно?»

«Воины N.N. и N.N., господа, вступили в религиозную жизнь среди бхиккхов».

Тогда военачальники, стоявшие во главе армии, были раздосадованы, роптали и прогневались: «Как могут сакьяпуттии саманы посвящать в духовный сан лиц, находящихся на царской службе?»

Военачальники, которые были во главе армии, рассказали магадхскому царю Сении Бимбисаре о случившемся. И магадхский царь Сения Бимбисара спросил у вершителей правосудия: «Скажите мне, мои добрые господа, какого наказания заслуживает тот, кто посвящает в духовный сан лицо, находящееся на царской службе?»

«Упадджхая (то есть наставник, под руководством которого получают посвящение), ваше величество, должен быть обезглавлен; у того, кто произносит *каммаваччану,* должен быть вырван язык; у тех, кто входит в общину, половина их ребер должна быть переломана».

Тогда магадхский царь Сения Бимбисара пошел к месту, где находился Благословенный; приблизившись к нему и с уважением приветствуя Благословенного, он сел близ него. Сидя близ него, магадхский царь Сения Бимбисара сказал Благословенному:

«О владыко, существуют неверующие цари, которые не чувствуют склонности к вере; они могут беспокоить бхиккхов даже по пустякам. Прошу, о владыка, пусть их преподобия не даруют *паббаджу* посвящение лицам, находящимся на царской службе...»

Вследствие этого и по этому случаю Благословенный, освободившись от религиозной беседы, обратился к бхиккху таким образом:

«Пусть никто, о бхиккху, из находящихся на царской службе не получает *паббаджу* посвящения. Тот, кто дарует *паббаджу* посвящение указанным лицам, будет виновен в *дуккате* нарушении» (минимальная форма нарушения)»[26].

Правда, форма нарушения *дукката* являлась не столь серьезной, как другие формы, такие, как *параджике* и т. п., упомянутые в «Виная питаке». Однако это не означает, что *дукката* как форма проступка внутри общины не представлялась серьезной. И необходимо отметить, что Будда также заявлял, что то же самое нарушение будет приписано тому, кто предложит посвящение *паббаджу* должнику или сбежавшему рабу.

В то время некоторое лицо, которое находилось в долгу, бежало и получило от бхиккхусов посвящение в духовный сан. Когда его кредиторы увидели его, они сказали: «Вот наш должник; дайте нам возможность отвести его [в тюрьму]». Но некоторые люди отвечали: «Не говорите так, господа. Магадхский царь Сения Бимбисара издал указ: «Никто не должен делать какой-либо вред тем, кто посвящен в духовный сан сакьяпуттия саманами; их учение справедливо; пусть они ведут святую жизнь ради полного устранения страданий».

Люди были недовольны, роптали и сердились: «Действительно, эти сакьяпуттии саманы защищены ото всего; с ними нельзя ничего поделать. Как могут они посвящать в духовный сан должника?»

Они сказали об этом Благословенному:

«Пусть должник, о бхиккхи, не получает *паббаджи* посвящения. Тот, кто дарует *паббаджу* посвящение должнику, будет виновен в *дукката* нарушении»[27].

Рахула Санкритьядяна[28] отмечает, что такое правило следует понимать в соответствии с действительностью тех дней: при отсутствии какой-бы то ни было собственности у должника-неплательщика ростовщики получали законное право на его тело, то есть могли его сделать своим рабом. Вот почему многие должники стремились попасть в буддистскую общину, чтобы найти там защиту от тиранического закона. Но Будда издал закон, который положил конец такому легкому избавлению. Не лучше было и отношение к беглым рабам, что бы ни говорил царь Аджатасатту Благословенному в приведенном выше диалоге. В «Виная питаке»[29] было твердо заявлено, что сбежавшему рабу не следует давать прибежище в общине. Будда подтвердил это, говоря:

[26] CBE, XIII, 194—196.
[27] Там же, XIII, 199.
[28] DD (Hindi), 541.
[29] SBE, XIII, 199.

«Пусть, о бхиккху, раб не получает *паббаджи* посвящения. Тот, кто дарует *паббаджу* посвящение [рабу], виновен в *дукката* нарушении».

Если эти тексты подлинны [30], мы не имеем основания оспаривать утверждение Ольденберга о том, что буддистская метафизическая доктрина о прекращении мировых страданий ни в коей мере не означала устранения действительных страданий трудящихся масс.

Для низшего разряда людей, для тех, кто рожден работать руками, кто ожесточен борьбой за существование, не было сделано заявления о связи страдания со всеми формами существования [31].

2. *Кардинальный вопрос*

Обе эти оценки раннего буддизма исторически неудовлетворительны. Верно, что буддизм с ранних дней пользовался покровительством и поддержкой монархов и купцов. Верно также и то, что значительное число аристократов того времени образовали ближайшее окружение сторонников Будды. Далее, как мы увидим, буддизм способствовал экспансии империи Магадха, а равно и расширению ее торговли. Тем не менее было бы слишком примитивно видеть в буддизме только это. Будда, другими словами, действовал только как бессознательное орудие истории, а буддизм с самого начала был предназначен для того, чтобы стать, быть может, величайшим социально-религиозным движением в истории Индии. Покровительство монархов и купцов еще не объясняет его удивительных успехов. Ибо хотя многие священные книги буддизма и могли преувеличивать количество простых людей, ставших в его ряды, все же нельзя отрицать того факта, что массы действительно тянулись к буддизму. Отношение Будды к несправедливости кастовой системы или к бессодержательности брахманских ритуалов могло быть существенным фактором, привлекавшим к нему народ. Однако истинную причину успехов раннего буддизма следует искать не в этом. Что же в раннем буддизме привлекало народ и в *то же самое время* помогало экспансии и торговле империи? Чтобы правильно ответить на этот вопрос, мы должны рассматривать буддизм в надлежащей исторической перспективе. Тогда мы обнаружим удивительное обстоятельство, а именно то, что Будда единственный из всех современных ему пророков мог предложить народу *иллюзию* свободы, равенства и братства, которые, как неизбежный результат законов социального прогресса, попирались и подрывались в *действительности*. Именно в этом величие и в то же время ограниченность раннего буддизма.

[30] SBE, XIII.
[31] Oldenberg, B, 157.

3. Неравномерное развитие

Мы исходим из неравномерности развития в буддистской Индии.

«В Гангской долине около 600 лет до н. э. сосуществовали различные социальные группы на различных стадиях развития»[32].

В «Авадана шатаке», санскритском буддистском тексте, относимом ко II в. н. э.[33], мы встречаемся с замечательными словами, характеризующими основные черты социального развития в северо-восточной Индии в буддистское время. Это относится к рассказу о купцах средней части северной Индии, которые направлялись в Декан. Махараджа Декана спросил их: «Господа купцы, кто владыка, правящий там (то есть в северной Индии)?» Купцы ответили: «Ваше величество, некоторые области там находятся под управлением *ганов,* а другие под властью монархов»[34].

Таков был на самом деле экономический и социальный контраст, характерный для буддистской Индии. Только в некоторых областях наблюдался рост государственной власти и укрепление положения монархов, в то время как другие все еще находились под управлением племенных общин. Несомненно, это не были обязательно дикие племена; ибо некоторые из них успели достичь такой стадии развития, при которой племенные организации уже начали распадаться изнутри.

Чтобы понять значение этого неравномерного развития для роста буддизма, мы должны вспомнить далее, что ранние монархи с их открытым стремлением к экспансии систематически истребляли сохранившиеся свободные племена. И в пределах сферы их прямого господства стали возникать новые явления — низменная алчность, грубость, чувственность, скупость, грабеж общественной собственности, — явления, которые были неизвестны при племенном быте, теперь ушедшем в прошлое. И именно в такой критический период истории выступил Будда и сказал, что он нашел настоящее решение всех проблем. Он предлагал народу присоединиться к его *сангхам,* а эти *сангхи,* как мы увидим, были построены по образцу племенной демократии. Они, таким образом, должны были быть идеальной заменой исчезнувшего образа жизни.

Удивительно, однако, что современные ученые, за исключением, вероятно, только Косамби[35], так мало уделяли внимания этой отличительной черте индийской истории во времена Будды и, возможно, ее идеологическим отражениям в раннем буддизме.

[32] Kosambi, ISIH, 140.
[33] ERE, VIII, 88.
[34] Jayaswal, HP, 1.
[35] IBB RAS, XXVII, II, 180—219.

Даже мастерский анализ Фикком[36] «джатак» лишь бегло отмечает племенные организации в буддистской Индии. Разумеется, Рис Дэвидс[37] говорит о «кланах» и их обычаях. Однако она не представляет ясно действительной природы клановых организаций и не поднимает вопроса о возможном их влиянии на формирование ранней буддистской организации и идеологии. Правда, Джаясвал[38] смело доказывает, что Будда сознательно считал ганы, или сангхи, его времени за образцы его собственного монашеского ордена, и Маджумдар[39] сделал некоторые интересные наблюдения относительно буддистских сангх с этой точки зрения. Однако эти наблюдения утратили свою ценность из-за непонимания действительного значения ган, или сангх. Джаясвал считал их древними республиканскими государствами, в то время как Маджумдар принимал их «за корпоративное существование», нечто слишком неопределенное, чтобы это вообще имело какое-либо значение. Действительно, перед ними даже не вставал вопрос, почему Будда при основании своей монашеской общины должен был вообще строить сангхи по образцу племенных организаций своего времени и какое воплощение в идеологии получал этот образец.

Стандартно построенная история индийской философии еще более запутывает вопрос. Вообще говоря, эти историки трактуют ранний буддизм как своего рода вещь в себе — как комплекс благородных мыслей и учений, как бы отражающих личную чистоту, самоотречение и аскетизм его основателя, как реакцию против зловредного роста брахманских ритуалов. Типичным примером этого являются сочинения Радхакришнана.

Любой человек с воображением будет весьма изумлен, узнав, что за шесть столетий до Христа жил в Индии принц, благородный человек, непревзойденный никем ни до него, ни после по духовной отрешенности, возвышенному идеализму, благородству жизни и любви к человечеству[40].

Говоря об условиях того времени, Радхакришнан указывает, что не было ни «одной обширной индийской империи, а были только раджи отдельных племен и кланов, которые старались организовать маленькие государства»[41]. Но это было только замечание вскользь, и из него не было сделано серьезных выводов для понимания роста буддизма. Основные условия, по его мнению, составляли духовные, или идеальные, элементы.

Появилась масса конфликтующих теорий и гипотез, принятых одними и отрицаемых другими, изменяющихся вместе

[36] SONIBT, ch. XI—XII.
[37] BI, ch. II.
[38] HP, I, 45—55.
[39] CLAI, 286—328.
[40] IP, I, 347.
[41] Там же, I, 352.

с людьми, отражающих индивидуальные характеры, эмоции и желания их авторов [42].

Именно такие условия умственного беспокойства, согласно Радхакришнану, фактически способствовали росту буддизма.

«Будда весьма остро осознавал неизбежные пороки века критики и просвещения, когда древние верования подрывались, а фантазии и теологии исчезали, подобно снам. Человеческие души были полны беспокойства, отчаяния и противоречий, и те, кто неспособен был верить, стремились обрести какую-нибудь доктрину. Эти стремления века нашли отражения в духе раннего буддизма. Будда уловил сердечные стремления к истине, добру и красоте» [43].

Это, как поэзия, превосходно. Но оставим поэзию и обратимся к фактам.

4. Племена и государства

Томас является автором превосходной работы по географии раннего буддизма.

«Родина буддизма находится там, что теперь называется Южным Бихаром, к западу от Бенгала и к югу от Ганга. Это была страна магадхов со столицей в Раджагахе (ныне Раджгир). К востоку от них находились анги с главным городом Чампа. К северу от магадхов и на другой стороне Ганга обитали племена ваджи (главный город — Весали) и еще дальше на север — маллы. К западу от магадхов жили каши, главным городом которых был Бенарес на Ганге. Царство кошалов (столица — Саваттхи, или Шравасти) простиралось к северу от Каши и до Гималаев, а на северных границах жили сакьи, соседями магадхов на востоке были колия. *Все это племенные наименования, и неправильно применять эти термины, анга, магадха и т. д., так, как если бы они были названиями стран.* В шестом столетии до нашей эры *магадхи и кошалы развились из племенных организаций в два соперничающих государства.* Каши были поглощены кошалами, а анги — магадхами. Вот народы, которые можно связать с событиями из жизни Будды» [44].

Томас не упоминает о племенах лесных дикарей, кроме высших племен, вроде сакья [45]; но такие низкоразвитые племена, очевидно, не играли сколько-нибудь значительной роли в росте буддизма. Однако в буддистских текстах мы встречаем наименование другого племени, *мориев*. «Маха парининббана сутта» [46]

[42] YP, I, 352.
[43] Там же, 1, 357.
[44] LB, 13. Italics added.
[45] Kosambi, ISI, H, 147.
[46] Rhys Davids, DB, II, 189.

упоминала о мориях из Пиппхаливаны как претендующих на долю реликвий Будды. Доля, которую они получили, была незначительной, быть может, потому, что и они сами тогда, как племя, не играли существенной роли[47]. Однако тем же самым мориям суждено было вскоре сыграть исключительно важную роль в индийской истории. Самое значительное из ранних государств — государство Маурья — возникло от мориев. Дед Ашоки Чандагутта (Чандагупта) был морий; он был рожден от «царицы», главы мориев. Мать Ашоки также была мориянской «принцессой»[48]. Было высказано предположение, что это наименование происходит от *мора* — «павлин»[49], что указывает на тотемическое происхождение названия. Связь слова «мория» с «павлином» никогда полностью не утрачивалась.

«Город, который они основали, имел строения из голубого камня, подобно шее павлина, и всегда оглашался криками павлинов»[50].

Можно даже предположить, что, подобно готамам (буйволам), мории также первоначально представляли клан из племени сакья.

«Говорили, что мории происходили от сакьяских принцев из Капилавасту, которые бежали в Гималайские районы, чтобы спастись от преследований Видудабхи, и основали там город»[51].

Что здесь заслуживает внимания, так это тот факт, что народы великого государства Маурья во времена Будды находились на племенной стадии развития и не занимали еще выдающегося положения.

Таким образом, век Будды был временем, когда государственная организация начала развиваться в недрах племенной организации, что же касается магадхов и кошалов, то они уже выступают как государства, созданные на развалинах племенных организаций. Однако эти два государства были окружены племенными обществами, которые, как мы сейчас увидим, вскоре утратили свою независимость. В этом смысле век Будды был свидетелем самых значительных социальных переворотов в Гангской долине.

Мы можем получить довольно ясное представление об этих социальных перестройках, подвергнув анализу оба возникших государства, а именно кошалов и магадхов, и более развитые племена, такие, как анги, ваджи, сакьи, каши, колии и маллы.

Начнем с сакьев. Сам Будда пришел от них. Очень важно отметить, что сакья все еще находились в племенной стадии,

[47] Rhys Davids, DB, II, 189.
[48] Там же.
[49] Там же.
[50] Там же.
[51] Там же.

хотя и на довольно высоком уровне развития. Однако даже некоторые из выдающихся ученых недооценивают этот момент. Ольденберг замечает:

«Государство Сакья было одним из тех маленьких аристократических государств, которые сохранились до нашего времени по окраинам крупных индийских монархий»[52].

Радхакришнан добавляет:

«Он (Будда) был наследником в царстве Сакья... Находился под впечатлением никчемности чувственных вещей, он отрекся от покоя, власти и богатства дворцов, чтобы размышлять о вечном и указать своим собратьям путь к спасению от убожества жизни и иллюзии плоти»[53].

Такие описания вводят в заблуждение. Сакьи, в конце концов, были только племенем[54]. Там не могло быть чего-либо похожего на наследственность царского сана. Как указывает Малаласекера, «...сакьи, очевидно, не имели царя. У них была республиканская форма правления, вероятно, с правителем, выбираемым время от времени»[55].

Описание, данное Рис Дэвидс, богаче в деталях.

«Административные и судебные дела клана выносились на публичное собрание, на котором присутствовали как старые, так и молодые, в их общем зале совещаний (сантхагара) в Капилавасту. В таком парламенте, или собрании, обсуждались предложения царя Пасенади о выборе невесты у сакьев для него самого. Когда Амваттха отправился в Капилавасту по делам, он пришел в зал совещаний, где в то время у сакьев проходило собрание. И именно в тот холл малов отправился Ананда, чтобы объявить о смерти Будды, ибо там они собрались для рассмотрения этого события. Единственный вождь — как и на какой период он выбирался, мы не знаем — выбирался как должностное лицо, председательствующее на собрании, и, если не было собрания, управлял государством. Он носил титул *раджи*, что должно было означать нечто похожее на римского консула или греческого архона.

Мы нигде не слышали о таком триумвирате, какой был у личчхави, не слышали мы и о таких актах царского суверенитета, которые описаны в отношении подлинных царей, упомянутых выше (то есть у магадхов и кошалов). Но мы слышали одно время, что Бхаддия, молодой двоюродный брат Будды, был *раджей*; а в другом разделе «Суддходаны» отец Будды (о котором всюду говорили как о простом гражданине — суддходана сакья) называется *раджей*»[56].

[52] B, 97.
[53] IP, I, 347—348.
[54] Malalasekera, DPPN, II, 969.
[55] Там же.
[56] BI, 13—14.

Рис Дэвидс настойчиво употребляет слово «клан» для обозначения племени и употребляет два этих слова как почти равнозначащие, подобно тому как она употребляла слово государство в описании племенной организации. Это может вызвать путаницу. В действительности же внутри племени сакья было большое число кланов и один из них дал Будде его имя Готама (Гаутама).

«Внутри племени сакья, вероятно, существовало несколько кланов, *готтов*. Сам Будда принадлежал к *Готама готта*. Предполагали, что это был клан брахманов, претендовавший на происхождение от древнего *иши (риши)* Готамы. Однако доказательства для этого предположения весьма скудны. Нигде мы не находим, чтобы сакьи не называли самих себя брахманами. С другой стороны, мы находим различные кланы, претендующие на долю реликвий Будды на том основании, что они, подобно Будде, были *кхаттийи*» [57].

Мы не можем здесь вмешиваться в споры о том, что обозначает слово *кхаттия*. Очевидно, оно обозначает воина, так как там мало указаний на *варнашраму* [58]. Мы не можем вдаваться и в рассмотрение легенд относительно происхождения сакьев, какими бы интересными ни казались некоторые из них [59]. Для нас важна племенная организация сакьев, отличительной чертой которой, как это отражено в буддистских текстах, был племенной совет, собиравшийся в *сантхагаре*. Совет, говорил Морган [60], был важной отличительной чертой племенного общества. Таким образом, следует ожидать, что и другие племена в буддистской Индии сохранили то же самое устройство. Мы слышали о *сантхагаре* также и от малов и личчхави [61]. Будда всегда с гордостью вспоминал о принадлежности к племени сакьев. Одной из наиболее типичных форм, в которых тексты упоминают о нем, была «Сын сакьев». Он был полон почтения к древним общественным установлениям. Племенной строй с его весьма важной чертой племенной демократии, наследованием которой так гордился сам Будда, в течение своей жизни находился под угрозой со стороны возникавшей государственной власти.

Кампания Аджатасатту против конфедерации вадджи — довольно типичный пример. «Я вырву с корнем этих вадджи, — сказал царь, — я уничтожу вадджи, я приведу этих вадджи к полному разорению» [62]. В буддистском тексте не приводится ни одной причины для такого зловещего решения царя. Текст [63]

[57] DPPN, II, 969.
[58] См. Fick, SONIBT, 17A.
[59] Thomas, LB, ch., I.
[60] AS, 84.
[61] Rhys Davids, DB, I, 113.
[62] Rhys Davids, DB, II, 78.
[63] Basham, HDA, 69.

джайны упоминает одну: дело было просто в алчном стремлении царя завладеть одним слоном и ожерельем. Это звучит несколько неосновательно. Разумеется, должно было существовать нечто большее. Мы уже обсуждали это в главе III.

«Артхашастра» Каутильи дает нам ключ. Для роста власти монархов не было перспектив, поскольку свободные *сангхи*, слишком сильные, чтобы их можно было разбить путем прямых военных действий, жили по соседству. Кроме того, пример их демократии был опасным для монархий. Уничтожение сангх было, таким образом, неизбежной частью политики поднимающейся государственной власти.

«Главная борьба велась между кошалами и магадхами; но одновременно те и другие сражались против племен»[64]. Это было, по характеристике Косамби, *тройственным соперничеством*[65]. В этом соперничестве нас особенно интересует вопрос о борьбе государств с племенами. Каши уже были разбиты кошалами.

Движение кошалов к югу, в Бенарес, уже стало легендарным. Мифический царь Брахмадатта из Бенареса одержал крупную победу над кошалами, в результате которой захватил в плен и казнил царя Дигхити вместе с царицей. Бежавший кошаланский принц Дигхаву восстановил свое царство и, вероятно, присоединил каши, будучи зятем Брахмадатты. Такую же историю рассказывают и о кошаланском принце Гхатте, который отторг обратно Кошалу от Брахмадатты после поражения его отца, вновь укрепив Саваттхи, чтобы сделать его неприступным; этот принц отправился в Таксилу, чтобы изучить три веды. В джатаке 303 «Даббасена, царь кошалов, покорил каши; в джатаке 355 его называют уже Вамкой. Джатака 532 говорит, что бенаресский царь Маноджа привел в покорность кошалов. Эти имена мало о чем нам говорят, но соперничество, которое достигло своей кульминации в гегемонии кошалов над каши, представляется историческим»[66]. Это были те самые кошалы (вероятно, при жизни Будды), которые напали на сакьев и подвергли их истреблению, включая женщин и детей. Предлогом была месть за известный свадебный обман. Пасенади (Прасенаджит), царь кошалов, самый могущественный из царей за время жизни Будды, пожелал иметь невесту из племени сакья. Предположительно, истинным мотивом было стремление привлечь сакьев к дипломатическому союзу (см. «Артхашастру»). Однако, верные своей племенной традиции, сакьи не могли легко согласиться на такое предложение. Брак вне племени был против племенных правил. Все же сакьи, естественно, боялись открыто отвергнуть предложение царя. На пле-

[64] Kosambi ISIH, 146.
[65] Там же, 147.
[66] Там же, 147—148.

менном собрании, созванном для обсуждения этого вопроса, были выявлены две различные точки зрения. Первая: мы живем под сюзеренной властью царя кошалов. Если мы не дадим ему одну из наших дочерей, может возникнуть великая вражда; но если мы отдадим ему одну из наших дочерей, тем самым нарушим традиции нашего клана. Что делать? Вторая: царь — наш враг. Поэтому, если мы откажем в том, чего он от нас требует, он уничтожит нас. Кроме того, он не равен нам по рождению. Что делать? [67]

«Они обманули его, предложив красавицу Васабха Кхаттию, дочь Маханама Сакьи и рабыни Нага Мунды; имя матери состоит из имен двух хорошо известных диких племен. Пасенади был обманут относительно происхождения девушки и сделал ее на время своей главной женой. Обман позднее был раскрыт, но прощен Пасенади при вмешательстве Будды» [68].

Однако Видудабха, преемник Пасенади и сын вышеуказанной девушки, использовал это как предлог для нападения на сакьев и избиения их.

«Решив отомстить сакьям, он по восшествии на трон напал на их страну, взял их город и убил огромное количество членов клана без различия возраста или пола» [69].

Даже Будда не в состоянии был предотвратить это несчастье; ему пришлось быть свидетелем избиения своего собственного народа великим владыкой того времени.

Кстати, Видудабха не особенно чтил своего отца. Он вероломно предал Пасенади и занял трон кошалов.

Рост и экспансия магадхского государства совершались тем же путем насильственного уничтожения племенных демократических организаций. Анги были разбиты и подчинены власти магадхов еще до времени Будды. «Мы никогда не слышали о восстановлении его прежней независимости и традиций после войны между упомянутыми странами» [70]. Аджатасатту, сын Бимбисары, по восшествии на трон начал свою жестокую войну против вадджи. И истребление свободных племен, поскольку оно не было доведено до конца сыновьями Пасенади и Бимбисары, было продолжено последующими царями.

Немногие оставшиеся традиционные кшатрийские племена (такие, как куру и панчалы) были до конца уничтожены около 350 г. до н. э. магадхским царем Махападма Нандой, который и завершил дело Видудабхи и Аджатасатту. Их внутреннее падение было неизбежным вследствие изменившихся экономических условий, а новые цари — враги племен — не могли допустить сохранения опасного примера демократии [71].

[67] IBBRAS, XXVI, II, 184—185.
[68] Там же, 185.
[69] Rhys Davids, BI, 8.
[70] Malalasekera, DPPN, 1, 17.
[71] Kosambi, ISIH, 153.

5. *Новые страдания*

Другой характерной чертой истории буддистской Индии, важной для понимания роли раннего буддизма, было возникновение некоторых новых явлений в области государственной власти. С переходом от племени к государству административное управление должно было получить другое, прямо противоположное содержание.

«...из организации племен для свободного управления их собственными делами она стала организацией для грабежа и угнетения соседей; и соответственно, ее органы превратились из орудий воли народа в независимые органы управления и угнетения собственного народа» [72].

Это было исторической неизбежностью. Следуя Фикку в его анализе джатаки, мы можем увидеть, как это в действительности произошло в буддистской Индии — другими словами, как люди, которые еще недавно были свободными и равными членами племен, причем в то время, как некоторые из их соседей продолжали оставаться таковыми, — подверглись грабежу и угнетению со стороны крепнущей царской власти.

«Царь в старых сказаниях не всегда соответствует идеалу добродетельного буддистского мирянина. Очень часто мы видим в нем неограниченного тирана, руководствующегося собственными прихотями и капризами, «который подавляет и угнетает своих подданных наказаниями, налогами, пытками и грабежом, подобно тому как толкут сахар на сахарном заводе. Он так ненавистен им, как пылинка в глазах, как крупица песка в рисе или как шип, который вонзился в руку». Добродетельный идеализированный правитель, упоминавшийся в «Дасарджа дхамме», противопоставляется множеству пороков; они образуют как бы оборотную сторону медали, которая дает истинный образ царя — пьянство и жестокость (в «Кхантивади джатаке»; в «Чулладхаммапала джатаке»), продажность (в «Бхара джатаке»), лживость и несправедливость (в «Четия джатаке»)... Только добродетель его советников в духовных и мирских делах... может обуздать его произвол и тиранию. Где эта противоположная сила отсутствует и министры, или *пурохиты* (жрецы), только помогают исполнению желаний своего правителя, там часто возникают обстоятельства, которые вынуждают народ прибегнуть к единственно доступному методу, а именно к силе, к открытому восстанию» [73].

Фикк иллюстрировал такие восстания примерами из «Падакусаламанава джатаки» и «Саччамкира джатаки». Даже некоторые соседние, более низко развитые племена восставали

[72] Энгельс, OF, 268.
[73] SONIBT, 101—103.

против тиранического правления. Цари без устали подавляли эти восстания.

«Не было недостатка в воинственных экспедициях, которые вызывались... главным образом восстаниями пограничных племен. О таких восстаниях мы читали весьма часто; туземные племена, оттесненные в горы и, вероятно, покоренные только формально, причиняли арийским захватчикам немало хлопот. Не всегда войска, размещенные на границе, были в состоянии подавить восстание. После нескольких сражений с повстанцами, как рассказывается в «Бандханамохха джатаке», где повстанцы назывались *чора* (разбойники), они посылали царю донесения о том, что они не могут вести войну. Тогда царь собирал армию и начинал военные действия» [74].

Важно напомнить, как указывает Косамби [75], что характер новой армии совершенно изменился.

«Оба эти царя создали новый тип армии взамен прежнего поголовно вооруженного племени, армии без племенных основ, которая теперь обязана служить только царю... Такую армию нельзя было содержать без регулярных налогов и обширных доходов».

В результате — налоговое иго. Представление об этом дает нам Фикк:

«Если подданные не платили добровольно или если царь желал — что часто случалось, о чем свидетельствуют примеры (в джатаках) — ...мучить народ повышением налогов, он посылал своих должностных лиц (чиновников), которые должны были, не останавливаясь перед применением силы, наполнить царскую казну. Эти сборщики налогов (*балипатиггахаки, ниггахаки, балисадхаки*), согласно джатакам, играли важную роль в общественной жизни: как они смотрели на народ, мне кажется, видно из высказываний «Гагга джатаки», где людоеду демону (яккха), покоренному Бодхисаттой, царь дал должность *балипатиггахаки*» [76].

Употребление наименования *ниггахака* (буквально — палач) для сборщика налогов говорит само за себя. Иногда применяли изуверские пытки. Вот пример, приведенный Фикком [77].

«Задавленные налогами (*балипитита*) жители, подобно животным, обитали вместе со своими женами и детьми в лесах; там, где когда-то была деревня, ее не было больше. Люди из-за страха перед царскими слугами не могли жить в своих домах; они окружали свои дома изгородью и уходили с восходом солнца в лес. Днем их грабили царские люди (*раджапурисы*), а ночью — воры».

[74] SONYBT, 106.
[75] ISIH, 150.
[76] SONIBT, 120—121.
[77] Там же, 121.

Часто, как говорят джатаки, царские слуги объединялись с ворами. Фикк упоминает о других интересных методах, посредством которых цари выколачивали деньги из народа. Дорого стоило содержание наемной армии, без которой государственная власть не могла стабилизироваться и развиваться.

Но выкачивание средств производилось не одним царем. «Перемены в обществе, — как сказал Косамби, — проявлялись в создании ряда новых институтов: заклад (ипотека), проценты, ростовщичество»[78]. История развития этих новых институтов еще ждет своих авторов. Многотомные джатаки дадут историку богатый материал, и «Артхашастра» покажет, как эти институты в конце концов установились. Необходимо напомнить, что наряду с государственной властью и во многом в зависимости от нее возник в течение этого периода сильный и влиятельный торговый класс, появление которого в свою очередь сопровождалось свойственными ему социальными пороками.

То новое явление, что управление государственным механизмом требовало непосредственного применения силы, означало глубокую перемену. Прежняя потребность племенных выборов или племенной санкции, которые еще существовали в Пенджабе, исчезли в больших монархиях Гангского бассейна. Фактически эти монархии не могли развиваться в условиях племенного строя. С другой стороны, нет упоминания о том, что постоянная дворцовая знать вытеснила племенных старшин. Смысл событий, очевидно, заключался в том, что целый новый класс людей, который теперь занят в торговле, в производстве товаров широкого потребления или излишков зерна во владениях семей — словом, созданием частной собственности, — нуждался в освобождении от племенных ограничений и от племенного раздела прибыли. Для них было весьма важно иметь царя, который мог бы обеспечить безопасность дорог и оградить новые права собственности; дело было не в личности монарха, а в самом принципе монархии, которая была бы в состоянии сделать невозможным возвращение к племенным законам и к общинным правам собственности. Это было сделать тем легче, что монархическое государство Магадха занималось обширной торговлей зерном, полученным благодаря налогам, и товарами через царских должностных лиц. Царь претендовал на все прерогативы прежних племенных вождей, стремясь сохранить при этом минимальное количество их обязанностей[79].

Все это верно. Но есть еще один момент, игнорирование которого может нас привести к непониманию весьма важного

[78] ISIH, 139.
[79] Там же, 150—151.

фактора, обусловившего успех раннего буддизма. Если необходимо было предупредить попытки народа вернуться к прежним племенным законам, то также необходимо было предложить им какую-то замену утраченных ценностей — свободы, равенства и братства, которые хотя и не были сформулированы, но составляли основные принципы племенного образа жизни [80]. Буддизм, как мы увидим, достиг таких огромных успехов именно потому, что он мог предложить подобную замену.

Поэтому, чтобы понять реальный успех учения Будды, необходимо сделать ясным, что с возникновением государственной власти на развалинах племенных обществ старые принципы племенной жизни были уничтожены. Вот как Энгельс описывает этот процесс:

«Власть этой первобытной общины должна была быть сломлена, — и она была сломлена. Но она была сломлена под такими влияниями, которые представляются нам прямо упадком, грехопадением с простой моральной высоты старого родового строя. Самые низменные интересы — вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная алчность, эгоистический грабеж общего достояния — являются восприемниками нового, цивилизованного, классового общества; самые гнусные средства — воровство, насилие, коварство, измена подтачивают старый бесклассовый родовой строй и приводят его к падению. А само новое общество за все время своего существования в течение целых двух с половиной тысяч лет всегда представляло только картину развития небольшого меньшинства за счет эксплуатируемого и угнетенного громадного большинства, и оно остается таким же в еще большей степени теперь, чем когда бы то ни было прежде» [81].

Энгельс не сокрушается о потере некоторых ценностей. Прогресс от племени до государства был огромным шагом вперед. Только нельзя относиться к этому слишком наивно [82].

6. *Царство истины*

В сутте Будда сказал:

«Я вижу богатых в этом мире и имущество (блага), которое они приобрели, в своем безумии они ничего не дают другим; они жадно собирают свое богатство и заходят все дальше и дальше в своей погоне за наслаждениями. Царь, который завоевал бы все царства земли, мог бы быть правителем всех стран этой стороны моря, вплоть до берегов океана, и все же он не насытился бы и жаждал того, что находится за преде-

[80] См. Энгельс, OF, 147.
[81] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 240.
[82] См. там же, стр. 189.

лами моря... царь и многие другие люди с неудовлетворенными желаниями становятся жертвой смерти... ни родственники, ни друзья, ни знакомые не спасут человека от смерти; наследники возьмут его имущество, но он получит награду по делам своим; никакое сокровище не сопровождает того, кто умирает, ни жена, ни дети, ни имущество, ни царство» [83].

В другой сутте Будда говорил:

«Государи, правящие царствами, владеющие сокровищами и богатством, обращают свою алчность один к другому, потворствуя своим ненасытным желаниям.

И если они действуют, утратив покой, плывут, уносимые потоком суеты, побуждаемые алчностью и плотскими желаниями, кто же тогда может мирно ходить по земле?» [84]

Будда вовсе не преувеличивает.

Унаследовав принципы племенной морали, гордясь тем, что он сын сакьев, Будда должен был испытывать ужас перед новыми явлениями, свидетелем которых ему приходилось быть. Он видел, как его собственный народ, включая женщин и детей, был безжалостно истреблен. Он видел рост низменной алчности и ненасытного желания, которые побуждали царей «плыть в океане непостоянства». Его друг Пасенади был вероломно предан сыном Видудабхи. А ведь Пасенади был величайшим правителем его времени. Его другой друг, царь Бимбисара, был заключен в тюрьму и замучен голодной смертью своим сыном Аджатасатту. И если бы Будда прожил лишь немногим дольше, он увидел бы также, как тот же самый процесс, то же самое выражение ненасытной алчности к богатству и власти продолжали характеризовать политическую историю века [85]: Аджатасатту был убит своим сыном Удаябхаддой; Удаябхадда был убит своим сыном Ануруддхакой; Ануруддхака был убит своим сыном Мундой; Мунда был убит своим сыном Нагадасакой.

«Тогда граждане сказали: «Это род отцеубийц», низложили Нагадасаку и провозгласили министра Шушунагу царем. Он правил восемнадцать лет, затем его сменил сын его Калашока, «Ашока Черный» [86].

Правда, хроникальные данные могут быть не совсем точные. Верно также, что Будда не был лично свидетелем всех этих последовательных отцеубийств, и, разумеется, он пришел к основам своего учения прежде совершения всех этих событий. Однако эти события были только проявлением новых ценностей, которые следовали за ростом государственной власти и крахом племенной морали. Другими словами, убийство отца

[83] Oldenberg, B, 64.
[84] Там же.
[85] Thomas, LB, 168—169.
[86] Там же, 169.

из-за трона было не случайным, а необходимым следствием возникновения новых ценностей.

«Такие напряженные отношения между царем и его вероятным наследником принимаются как нечто неизбежное «Артхашастрой». Царю советуют (I. 17), как проявлять неослабную бдительность в отношении принцев, в то время как «Артхашастра» (I. 18) советует принцу, как обмануть своего подозрительного отца» [87].

Сталкиваясь с новыми силами, которые начинали доминировать, Будда, вполне естественно, стремился найти «спокойствие сердца». Такое состояние спокойствия достигалось уходом от реальности. Он размышлял долго и упорно и наконец достиг того спокойствия, которого так страстно искал. Но его собратья, которые оказались во власти новых сил, поймут ли они его?

«Я постиг эту глубокую доктрину, трудную для восприятия и понимания, которая приносит спокойствие сердцу, возвышает, непостижима через размышление, глубока и понятна только для мудрых. Эти люди, с другой стороны, отдаются желаниям, стремятся к желанию, наслаждаются в желании. Поэтому для этих людей закон причинности и цепь причин были трудны для понимания; самым трудным для их понимания было бы исчезновение всех *санкхаров*, освобождение от всякого субстрата (существования), уничтожение желаний, отсутствие страсти, спокойствие сердца, *нирвана*! И вот, если я провозглашаю учение, а другие люди не в состоянии понять мою проповедь, то это должно вызвать у меня тоску и досаду».

«И тогда следующие строфы, неслыханные ранее, пришли на ум Благословенному: «С великим трудом я приобрел его. Довольно! Зачем я должен теперь проповедовать это? Эту доктрину нелегко понять людям, погрязшим в вожделениях и ненависти. Отдавшиеся страстям, окруженные густой мглой, они не увидят того, что является отталкивающим (для их умов), глубоким, важным, трудным для понимания и утонченным».

Когда Благословенный размышлял об этом, его ум стремился остаться в покое и не проповедовать доктрину [88]. Таким образом, наступил тяжелый кризис.

«Увы! Мир гибнет! Увы! Мир обрушился. Если бы ум Татхагаты, святого, абсолютного Самбуддхи, заставил бы оставаться в покое и не проповедовать доктрину» [89].

Текст повествует нам о божественном вмешательстве, побудившем Будду проповедовать доктрину, которой народ внимал.

Народ, без сомнения, слушал Будду. Но необходимости в чуде, божественном вмешательстве не было. Ибо чудо

[87] Kosambi, ISIH, 150.
[88] SBE, XIII, 84—85.
[89] SBE, XIII, 86.

заключалось уже в самом учении Благословенного. Это было учение о царстве справедливости в мире терзаемого новой силой тирании, угнетения, алчности, вожделений и ненависти. «Я стал спокойным и достиг *нирваны*. Чтобы основать царство истины, я направляюсь в город Каши; я буду бить в барабан бессмертия во тьме этого мира» [90].

И он отправился в город Каши и провозгласил:

«Бессмертное *(амата)* достигнуто; я буду учить вас; вам я буду проповедовать доктрину. Если вы пойдете по указанному мною пути, вы вскоре постигнете истину, познаете самих себя и увидите ее прямо перед собой; и вы будете жить, обладая высшей целью святой жизни, ради которой благородные юноши полностью отказались от мира и обрекают себя на бездомное состояние» [91].

Но где было это царство истины, которое Будда начал проповедовать? Довольно знаменательно, что его учение не было направлено на то, что возникало и что с каждым днем росло все шире и полней, — на великолепие и величие поднимающейся государственной власти. Напротив, его взор был обращен назад, на племенные коллективы, которым угрожали и которых подавляли на его глазах.

Эту точку зрения подтверждают два основания. Первое из них — то, что память об утраченной коллективной жизни все еще удерживалась в буддийской традиции и эта жизнь рассматривалась как золотой век прошлого. Второе заключалось в том, что Будда сознательно строил свою общину — свою *сангху* — по образцу племенной демократии. Второе из оснований является решающим, хотя и первое представляет своеобразный интерес.

Ссылаясь на «Агганна сутту» из «Дигха никайи», Косамби замечает: «Память о бесклассовом, недифференцированном обществе оставалась, как легенда золотого века, когда щедрая земля сама, не требуя труда, давала обильную пищу, потому что люди не имели ни собственности, ни алчности» [92].

В значительной степени та же самая легенда и то же самое воспоминание о блаженных временах доклассового общества сохранились в «Махавасту авадане». Как резюмировал ее Шастри, происхождение государства в этом тексте представляется, по существу, следующим образом.

«Вначале люди были сыты любовью и обитали в сферах блаженства. Питаясь пищей, которая была любовью, и обитая в жилищах, которые были блаженством, они таким образом и жили. Все, что они ни делали, было *дхаммой*. Затем возникло

[90] SBE, XIII, 91.
[91] Там же, XIII, 92—93.
[92] Kosambi, ISIH, 162.

среди них различие *варна* (цвет): одни имели хорошую *варну*, а другие — дурную. Таким образом, родилось тщеславие, а с его появлением умерла *дхамма*. Вместе с тем высохла любовь и мед, которыми они так долго питались. Люди стали искать новые источники питания. Они открыли грибы, а затем травы. После этого они открыли *сали дхана* (разновидность риса). Никто в то время не имел представления о запасах. Но постепенно в их умах возникла мысль о запасах зерна. И алчность накопления стала расти. Наряду с этим появилось сознание различия между полами. Вначале мысль о совокуплении означала для них большое нарушение морали. Но постепенно обычай совокупления укрепился и был принят. И домашние дела перешли в ведение женщин.

Алчность накопления продолжала расти. А после того как начали обрабатывать землю, коллективная собственность стала уже невозможной. Земля была распределена между отдельными лицами для индивидуальной обработки. Обрабатываемая земля была поделена на участки, и между ними пролегли межи. Было решено, что никто не должен нарушать земельный участок другого. Такое устройство действовало только некоторое время.

Позднее возникли новые осложнения. Кто-то подумал: «Ну вот, это моя земля, и вот урожай, который я соберу. Ну, а что, если будет плохой урожай?» — И тут он решил: «Дозволено ли это или нет — это не важно, — я захвачу чье-нибудь другое поле и добуду зерно». Он украл и был пойман третьим лицом. Это третье лицо избило его и назвало вором. Тогда он, вор, закричал: «Смотрите, братья, меня бьют! Смотрите, братья, меня бьют! Это несправедливо! Это несправедливо!» И, таким образом, начались воровство, ложь и наказание.

Тогда собрались все вместе и решили: «Пойдемте выберем кого-нибудь среди нас, кто следил бы за межами в поле. Он должен быть сильным, умным и справедливым ко всем. В качестве вознаграждения ему каждый из нас должен заплатить часть своего урожая. Он будет наказывать преступных, защищать правых и смотреть за межой каждого». Таким образом, они выбрали одного из своей среды. По соглашению всех он стал *раджей*. Вот почему раджа называется *маха-саммата*, великое согласие» [93].

Шастри справедливо указывает, что, несмотря на позднейшие искажения, внесенные в легенду, ее архаическая сущность может быть установлена безошибочно. Эту сущность мы и показали выше. А легенда, кроме буддизма, не имеет параллели в индийской литературе. Отмечалось также, что некоторые отрывки из «Махабхараты» также содержат в себе воспомина-

[93] BD (B), 142 и далее.

ния о переходе от доклассового к разделенному на классы обществу [94]. Но что особенно характерно для буддистской легенды — так это то, что для бога, творца, в ней нет места. Эта чисто материалистическая точка зрения — хотя и примитивная, наивная — составляет существо всей легенды.

Во всяком случае, отрывки, подобные приведенным, показывают, что воспоминание об утерянной коллективной жизни никогда полностью не исчезало из буддистской традиции и что такая жизнь рассматривалась как золотой век прошлого. И именно такую жизнь имел в виду Будда, когда говорил о царстве истины или справедливости. Это становится совершенно очевидным, когда мы прослеживаем источники происхождения его *сангхи.*

7. Сангха и примитивный коммунизм

«В отличие от Христа Будда учредил религиозную общину, или церковь, еще при своей жизни и в течение своего долгого, 45-летнего, руководства установил большое количество правил для руководства ею» [95].

Это верно, и это то, что объясняет успех раннего буддизма.

«Такое раннее проявление формы совместной жизни, строго регулируемой законом, не вызывает удивления. Монашеские ордена, проповедовавшие другие верования, существовавшие раньше и одновременно с орденом Будды, а также, не в меньшей степени, общий источник всех этих сект — брахманизм — дали для церковного устройства, как это было и в области догматических спекуляций, ряд готовых форм, которые буддизму оставалось только освоить» [96].

Это неверно и не отмечает основного момента, обусловившего успех раннего буддизма.

Будда сильно отличается от других организаторов монашеских групп, существовавших в его время или ранее, тем, что за образец для своей *сангхи* принимает устройство сохранившихся свободных племен. Эти *сангхи* были сознательно задуманы им как *иллюзорная замена того, что систематически уничтожалось в действительности.*

«Маха париниббана сутта», на которую мы уже ссылались в главе III, ясно говорит нам об этом. Царь Аджатасатту задумал напасть на вадджи. Он посылает своего первого советника — брахмана Вассакару к Будде за благословением. Будда прямо не ответил Вассакаре, но, обращаясь к Ананде, сказал:

[94] Dange, IPCS, 59 и далее.
[95] Warren, BT, 392.
[96] Oldenberg, B, 331—332.

«Пока, Ананда, вадджи собираются так часто на общие собрания своего племени, они будут процветать, а не гибнуть».

И подобным же образом Будда перечислил шесть других условий, которые обеспечивали успех вадджи. Первый советник, не добившись благословения Будды, ушел. А текст продолжает:

«Вскоре после его ухода Благословенный обратился к преподобному Ананде и сказал: «Иди, Ананда, и собери сейчас в служебном зале братию (бхиккху), которая живет по соседству с Раджагахой».

И он сделал так: возвратился к Благословенному и сообщил ему, говоря: «Группа бхиккху, господин, собралась, пусть Благословенный поступит так, как ему кажется подходящим».

И Благословенный поднялся и направился в служебный зал; и когда он сел, он обратился к братии и сказал: «Я буду учить вас, о монахи, семи условиям благосостояния общины. Слушайте хорошо и внимайте, а я буду говорить».

«Хорошо, господин», — сказали в согласии братья Благословенному; и он сказал следующее:

«Пока, о монахи, братия собирается часто и посещает собрания нашей общины; пока она встречается согласно, поднимается согласно и выполняет согласно свои обязанности в отношении общины; пока братия не будет делать ничего, чего уже не было ранее предписано, не будет уничтожать ничего из того, что уже было установлено, и будет действовать в согласии с правилами общины, как они установлены, пока братия чтит, и уважает, и поддерживает старших и опытных отцов и вождей общины и считает долгом прислушиваться к их словам; пока братия не подпадает под влияние того стремления, которое, возникнув внутри нее, вызвало бы возобновленное существование; пока братия наслаждается жизнью одиночества; пока братия так упражняет свой ум в самообладании, что к ней стремятся добрые люди из учеников их и приходящие достигают спокойствия, — до тех пор можно быть уверенным, что братия не оскудеет, а будет процветать. Пока эти семь условий будут соблюдаться братией и если братия будет хорошо знакома с этими условиями, она будет не оскудевать, а процветать» [97].

Особый интерес отрывка состоит в том, что семь условий, упомянутых здесь, идентичны семи условиям, которые Будда непосредственно перед проповедью объявил как обеспечивающие процветание и племенной образ жизни вадджи. Таким образом, не трудно видеть, откуда Будда брал образец для своей общины. И действительно, не случайно, что он принял для своей общины наименование *сангха*, означающее «племен-

[97] Rhys Davids, DB, II, 81—82.

ное общество»; и текст, причем явно древний, фактически подтверждает этот момент. «Когда я однажды остановился, о брахман, — сказал Будда, — в Вессали в Сарананде Шрине, я учил вадджи этим условиям процветания»[98]. Очевидно, текст сообщает здесь историческую правду, хотя из почтения к Благословенному он преподносит ее в обратном порядке: племенная организация, которой подражал Благословенный, должна была быть значительно старше, чем сам Будда.

Таким образом, в критической стадии истории Индии, когда свободные племена того времени безжалостно истреблялись и люди были свидетелями появления новых принципов в сфере государственной власти, растущей на развалинах племенного равенства, Будда строил свои *сангхи* на основе принципов племенного общества и рекомендовал братии своей общины жить согласно этим принципам. Этот момент — решающий. Создавая свои сангхи, Будда мог дать своим современникам иллюзию утерянной реальности умирающего племенного коллектива. И только величайший гений Будды мог создать такую связную и полную иллюзию. Он не только успешно построил свои сангхи по образцу доклассового общества, но и всячески стремился к тому, чтобы члены его — *бхиккху* — жили совершенно обособленной жизнью, то есть изолированно от больших исторических преобразований, происходивших в обществе в широком масштабе, изменить которые, очевидно, было вне его власти. Бхиккху не должны были вмешиваться в мирские дела. А внутри сангхи для них оставалась только одна великая цель. Это было идеальное преобразование личности, преобразование субъективного отношения независимо от того, что совершалось в действительной жизни, и, кроме того, это было преобразование личности по образцу простого морального величия доклассовой племенной жизни. Как мы увидим ниже, единственно только с этой точки зрения мы можем понять сформулированный Буддой знаменитый кодекс морали. Будда пошел еще дальше. При всем своем явном отвращении к метафизике он развил большую умозрительную систему, которая одна могла оправдать уход в иллюзию потерянного равенства и справедливости. Он перенес конкретные страдания его времени в возвышенную атмосферу метафизического принципа мирового страдания и дал им прекрасное, величественное, но в то же время и утонченное объяснение.

И именно здесь — в разработке вполне цельной, соответствующей веку иллюзии — современные Будде пророки не могли достигнуть цели. Макхали Госала, как мы увидим, никогда не смог преодолеть чувство ужаса перед неизбежностью исторических преобразований. Он во всем видел *нияти*, или

[98] Rhys Davids, II, 80.

судьбу. Потрясенный ужасным избиением вадджи, социальная организация которых была охарактеризована Буддой как идеал для братьев его общины, Госала сошел с ума и умер. Другие, подобно Пурана Кассапе, считали совершенно бесплодным пытаться отличать справедливое от несправедливого, святое от грешного. Аджита Кесакамбали цинично разглагольствовал о бессмысленности морали и метафизики. Для Пакудха Каччаяны ни в чем не было смысла. Саньджая Велаттхипутта считал, что одно мировоззрение не лучше другого. Это были философии отчаяния и бесполезности. За исключением Махавиры, успех которого (хотя и не столь значительный, как у Будды) был обусловлен его известной способностью создавать надлежащую иллюзию данной эпохи, это были основные пророки времен Будды. Поэтому не удивительно, что — как об этом повествует «Саманнапхала сутта» [99] — никто из них не мог в достаточной степени оправдать отшельническую жизнь или объяснить положительные преимущества ее. Только Будда мог сделать это, ибо только он смог развить иллюзию эпохи, удивительную по своей внутренней целостности. Таким образом, успех Будды может быть понят только на фоне неудач его современников. И именно в его *сангхах* мы находим ключ к его успехам.

Мы уже видели, где Будда нашел образец для своей сангхи. Но насколько точно он воспроизводил свой образец? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо рассмотреть три основных вопроса. Они касаются: 1) процедуры приема в общину, 2) внутреннего управления общины и 3) личной или частной собственности внутри общины. Главным источником в данном случае является «Виная питака»; но нашим основным руководством для понимания текста будет классическое исследование Моргана о древнем обществе.

В племенном обществе посвящение в члены племени было связано с ритуалом, или церемонией, сущность которой заключалась в воспроизведении смерти и возрождения. Юноша умирает и снова рождается как полноправный член племени. Таково было посвящение. В древних религиях мы встречаемся с остатками этого ритуала, хотя и без его первоначальной направленности. Как замечает Томсон [100], социальные институты, устаревшие в результате экономического прогресса, находят себе прибежище в религии. Таким образом, например, в «Айтарея брахмане» [101] мы встречаем эту пантомиму смерти и возрождения в мельчайших деталях.

Допущение в буддистский орден предполагало предварительное выполнение церемоний, которые назывались *паббаджа*

[99] Rhys Davids, DB, I, 70.
[100] SAGS, I, 66.
[101] Keith, RVB, I, 03.

и *упасампада*. Это были две ступени к достижению полноправного членства общины, причем первая была более низкой и подготовительной по отношению ко второй.

Паббаджа (праврадж‌ья) означает «выходить», и при помощи этой церемонии испытуемый как бы выходит из прежнего образа жизни... Упасампада означает «прибытие» и является входом в круг вполне полноправных членов сангхи [102].

За исключением того, что вступающий должен побрить голову и сменить платье на желтое одеяние, данная церемония мало чем походила на пантомиму, изображающую смерть и возрождение. Вместо этого наиболее значительной характерной чертой (особенно упасампады) был сложный метод получения санкции всех полноправных членов сангхи на допущение в нее кандидата. Племенное посвящение не предполагало такой массовой санкции, ибо племя было организацией, основанной на родстве, и право членства определялось происхождением.

Буддистская сангха не была родственной организацией. И членство в ней не могло определяться происхождением. Короче говоря, процедура допущения в сангху не могла быть построена по образцу посвящения в члены племени. Это Будда знал хорошо. Тогда по какому же образцу он строил ее?

На это можно ответить, только поставив следующий вопрос: каким образом присваивалось членство в племенном обществе, если кандидат *не являлся природным родственником?* Посредством принятия, которому всегда предшествовала чрезвычайно сложная демократическая процедура.

«Среди ирокезов, — говорит Морган, — церемония принятия совершалась на публичном совете племени, которое практически обращало его в религиозный обряд» [103]. Морган имел на этот счет непосредственные сведения, ибо сам был принят родом ястреба из племени сенека [104]. Вот как он описывает эту процедуру.

«После того как народ собрался в доме совета, один из вождей сделал сообщение о принимаемом лице, причине его принятия, имени и роде принимаемого лица и сообщил имя, присваиваемое ему. Затем два вождя, взяв принимаемого за руки, проводили его по дому совета туда и обратно, напевая песнь принятия. В конце каждого стиха к пению присоединялся весь народ. Хождение продолжалось до тех пор, пока пение не было окончено, что соответствовало трем кругам. Этим церемония закончилась...» [105]

[102] ERE, VII, 319.
[103] AS, 80.
[104] EB, XV, 802.
[105] AS, 81 п.

Морган не приводит текста стихов. Очевидно, они выражали обращение к народу за согласием.

Обратившись к буддистской церемонии, посмотрим, как она выглядит с точки зрения только что описанного. Махавагга [106] из «Виная питаки» приводит основные данные относительно церемониала. Вот некоторые выдержки. «Тогда Благословенный... таким образом обратился к бхиккху...

«Я предписываю, о бхиккху, чтобы вы даровали посвящение упасампада как формальный акт ордена, в котором объявление *(натти)* сопровождается тремя вопросами».

«И вы должны, о бхиккху, даровать посвящение упасампада таким путем: пусть ученый, сведущий бхиккх, объявит сангхе следующее натти (заявление о решении).

«Пусть сангха, преподобные, слышит меня. Это лицо N. N. желает получить посвящение упасампада от преподобного N.N. (то есть через преподобного N.N. как своего *упадджхая*). Если сангха готова, пусть сангха дарует N. N. посвящение упасампаду через N.N., как своего упадджхая. Это — натти. Пусть сангха, преподобные, слышит меня. Это лицо N. N. желает получить посвящение упасампада от преподобного N. N. Сангха дарует N.N. посвящение упасампада через N.N. в качестве упадджхая. Пусть все преподобные братья, кто благоприятно относится к упасампада посвящению N. N. с N. N. как упайдджхая, молчат, а все, кто против, говорят.

«И во второй раз я говорю вам: пусть сангха... (и т. д., как выше).

«И в третий раз я говорю вам так: пусть сангха... (и т. д., как выше).

«N.N. получил посвящение упасампада от сангхи через N.N. как упадджхая. Сангха принимает это и поэтому молчит. Так я понимаю» [107].

Позднее, по мере развития сангх, неизбежно возникли некоторые новые проблемы, обусловившие необходимость соблюдения новых правил во время церемонии упасампады [108].

Однако ее суть — подражание принятию в племя — никогда не утрачивалась. Следующий путь получения санкции сангхи всегда оставался конечным актом этой процедуры.

«Затем пусть ученые, сведущие бхиккху, объявят сангхе следующее натти: пусть сангха, преподобные, слышит меня. Это лицо N. N. желает получить посвящение упасампада от преподобного N. N.; он свободен от наказания, его чаша для сбора милостыни и одеяние в должном состоянии. N. N. про-

[106] 1, 28, 1, 76.
[107] SBE, XIII, 169—170.
[108] Там же, XIII, 151—238.

сит сангху о посвящении упасампада с N.N. в качестве упайдджхая. Если сангха готова... (и т. д., как выше) [109]».

Такая процедура принятия дает нам некоторое представление о характере той демократии, которую Будда стремился внедрить внутри сангх. Это станет более ясным, когда мы рассмотрим общие правила, касающиеся их внутреннего управления.

Что структура сангх была ультрадемократической, это уже отмечалось некоторыми нашими учеными. Маджумдар замечает:

«Общее собрание монахов составляло верховную власть, и процедура этих собраний была разработана с величайшей тщательностью... Прежде всего членами собрания являлись все прошедшие полное посвящение бхиккху. Каждый из них, пока за какой-либо проступок на него не наложено наказание, имеет право голоса. Собрание не признавалось законным, если на нем не присутствовали все члены, имеющие право голоса, или если, в случае отсутствия, они формально не заявили о своем согласии. Минимальное число членов, которые должны присутствовать, чтобы акт был законным, или, другими словами, правила кворума, изложены в «Махавагге»... После того как собрание законным образом соберется, председательствующий (?) прежде всего объявляет резолюцию, которую он намеревается предложить; это объявление называется натти. После натти следуют вопросы, обращенные к присутствующим бхиккху, если они одобрили резолюцию. Вопрос ставится или один раз, или три раза...» [110]

Что же происходит дальше, если резолюция не отвергается сангхой?

После того как резолюция формально поставлена перед сангхой один раз или трижды, как это может быть, она автоматически проходит, если присутствующие члены молчат. В случае же если кто-нибудь выскажется против нее и выявится расхождение мнений, все решается большинством. Проводилось настоящее голосование, и для этой цели сангха формально назначала соответствующее лицо (счетчика) [111]. Буддистские сангхи поистине имели ультрадемократическое строение. Но такая демократическая конституция не была нововведением Будды, а представляла собой простое подражание племенной демократии.

Джаясвал, несмотря на неправильное понимание им истинного значения и природы сангх или *ган*, ясно подчеркивал этот момент.

[109] SBE, XIII, 233.
[110] CLAI, 310—311.
[111] Там же, 312.

«Будда был воспитан в среде республиканского народа. Его соседями были сангхи, и он вырос среди них. Коммуну, которую он основал, он называл *бхиккху сангха*, или республика бхиккхов. Вероятно, следуя своим учителям, он принял это наименование, равно как и конституцию политической сангхи, за основу своей религиозной сангхи» [112].

Будда, как указывает Джаясвал, ввел метод счета членов своей общины точно по примеру сангх или ган.

«В то время народ спрашивал бхиккху, которые уходили для сбора милостыни: «Сколько насчитывается бхиккху, преподобные?» Бхиккху отвечали: «Мы не знаем, друзья». Люди были недовольны, роптали и сердились: «Сакьяпуттия саманы даже не знают друг друга; что же хорошего они еще знают?»

Они рассказали об этом Благословенному.

«Я предписываю, о бхиккху, чтобы вы сосчитали бхиккху». Тогда бхиккху подумали: «В какое время мы должны считать бхиккху?»

Они сказали об этом Благословенному.

«Я предписываю, о бхиккху, чтобы вы считали (бхиккху) в день *упасатха*, пользуясь методом ган *(ганамаггена ганетум)* или по единицам голосования *(салака)*» [113].

Решающим моментом является употребление слов «ганамаггена ганетум», правильно понятых Джаясвалом как счет по системе, применяемой в гане.

Здесь налицо интересный пример демократической процедуры, фактически соблюдавшейся в собственном племени Будды, процедуры, которой Будда, очевидно, подражал в своих сангхах. Когда царь кошалов стал осаждать столицу сакьев и нужно было решать вопрос о капитуляции, они собрались вместе, чтобы выявить мнение большинства.

«Тогда царь направил к сакьям посла, говоря: «Почтенные, хотя я не имею привязанности к вам, все же я и не ненавижу вас... так что откройте скорей ваши ворота».

Тогда сакьи сказали: «Позвольте нам всем собраться и обсудить, открывать ли ворота».

Когда они собрались, кто-то сказал: «Откроем их». Другие же советовали не делать этого. Кто-то сказал: «Поскольку имеются различные мнения, мы обратимся к мнению большинства». Таким образом, они приступили к голосованию по этому вопросу» [114].

Примеры в «Виная питаке» иллюстрируют отношение Будды к демократии внутри сангхи. Вот некоторые из них.

«В то время чхаббаггийские бхиккху совершали официальные акты следующим образом: они совершали незаконные

[112] HPI, 45.
[113] Mahavagga, II, 18.
[114] Rockhill, LB, 118—119.

акты перед неполным собранием ...они проводили, по-видимому, законные акты перед полным собранием; они проводили акты без *натти* и с провозглашением *(каммавача)*; они проводили акты без провозглашения *(каммавача)* и с натти; они проводили акты без натти и без провозглашения (каммавача); они проводили акты вопреки *дхамме*; они проводили акты вопреки «Винае»; они проводили акты вопреки доктрине Учителя; они проводили акты, против которых (присутствующие бхиккху) протестовали, акты, которые были незаконными, спорными и недействительными.

Те бхиккху, которые были скромными, выражали недовольство и т. д., эти бхиккхи рассказали обо всем Благословенному. «Это правда, как вы сказали, о бхиккху, что чхаббаггийские бхиккху?..» и т. д.

«Это правда, Владыка...» и т. д.

Упрекнув их и не вступая в религиозный спор, он так обратился к бхиккху:

«Если официальный акт, о бхиккху, проведен незаконно неполным собранием, он недействителен и не должен выполняться и т. д.... Если официальный акт, о бхиккху, проведен, несмотря на протест (присутствующих бхиккхов) и был незаконным, спорным и недействительным, то он недействительный акт и не должен выполняться.

Существуют, о бхиккху, шесть видов официальных актов (которые сангха может провести): незаконный акт; акт, проводимый неполным собранием; акт, проводимый полным собранием; видимо, законный акт, проводимый неполным собранием; видимо, законный акт, проводимый полным собранием; законный акт, проводимый полным собранием».

«Но какой же акт, о бхиккху, является незаконным? Если кто-либо, о бхиккху, совершает акт *наттидутия* с одним натти и не провозглашает (каммавачу), такой акт незаконен. Если кто-либо, о бхиккху, проводит акт наттидутия с двумя натти, но не провозглашает каммавачу... с одной каммавачой, но без натти... с двумя каммавачами, но без натти, — такой акт незаконен.

Если кто-либо, о бхиккху, проводит акт *наттикатуттха* с одной натти и не провозглашает каммавачу, такой акт незаконен. Если кто-либо, о бхиккху, проводит акт наттикатуттха с двумя (тремя, четырьмя) натти и не провозглашает каммавачу, такой акт незаконен. Если кто-либо, о бхиккху, совершает наттикатуттха с одной каммавачой (двумя, тремя, четырьмя), но без натти, такой акт незаконен. Такие акты, о бхиккху, называются незаконными актами».

Но какой же акт, о бхиккху, является актом неполного собрания?

Если, о бхиккху, при акте наттидутия присутствуют не все бхиккху, имеющие право голосования, если *чханда* (то есть

объявление о согласии отсутствующих) тех, кто должен заявить о своих чхандах, не приведены (собранию) и если присутствующие бхиккху протестуют, такой акт считается проведенным неполным собранием.

«Если, о бхиккху, акт наттидутия, поскольку все бхиккху, имеющие право голоса, присутствуют, но если чханда тех, кто должен объявить свои чханды, не доведена до сведения (собранию) и если присутствующие бхиккху не протестуют, такой акт считается проведенным неполным собранием...

Но какой же акт, о бхиккху, является актом полного собрания?

«Если, о бхиккху, при акте наттидутия присутствуют все бхиккху, имеющие право голоса, если чханда тех, кто должен заявить свои чханды, доведена до сведения (собрания) и если присутствующие бхиккху не протестуют, такой акт считается проведенным полным собранием».

«Если, о бхиккху, при акте наттикатуттха... (и т. д., как в предыдущем абзаце). «Такие акты, о бхиккху, называются актами, проведенными полными собраниями».

«Но какой же акт, о бхиккху, является видимо законным, проведенным неполным собранием?

«Если, о бхиккху, при акте наттидутия сначала провозглашена каммавача, а натти заслушивается потом, если не все бхиккху, имеющие право голоса, присутствуют (и т. д., шесть случаев, приведенных в данном параграфе, из которых три относятся к актам наттидутия и три к актам наттикатуттха, отличаются от указанных выше только указанием в каждом из этих случаев относительно обратного порядка (заслушивания натти и каммавачи)».

«А какой же акт, о бхиккху, является видимо законным актом, проведенным полным собранием?»

«Если, о бхиккху, при акте наттидутия сначала провозглашают каммавачу, а затем натти и при этом присутствуют все бхиккхи, имеющие право голоса... и т. д. (этот параграф находится точно в такой же самой связи с параграфом относительно *акта полного собрания,* в какой предыдущий находится к параграфу по акту *неполного собрания*)».

«Но какой же акт, о бхиккху, является законным актом, совершенным полным собранием?

«Если, о бхиккху, при акте наттидутия сначала заслушивается натти, а после того проводится акт с одной каммавачой, если присутствуют все бхиккху, имеющие право голоса, если чханда тех, кто должен объявить свои чханды, доводится до сведения собрания и если присутствующие бхиккху не протестуют, такой акт законен и проведен полным собранием.

«Если, о бхиккху, при акте наттикатуттха сначала заслушивается натти, а после того проводится акт с тремя каммава-

чами, если все бхиккху, имеющие право голосовать... и т. д., — то такой акт законен и считается проведенным полным собранием» [115].

Такого рода выдержки имеют для нас особый интерес. Читатели могут найти в трудах Джаясвала [116] еще и другие примеры. Но если имеется целый ряд прекрасных исследований по строению племенных организаций буддистской Индии [117], то непосредственные исторические свидетельства скудны. И если Будда действительно строил свои сангхи по принципу племенных организаций, то законы сангхи позволяют нам сделать важные выводы о природе самих племенных организаций.

Раннее племенное общество было не только демократическим, но и коммунистическим. В нем не было таких вещей, как частная или индивидуальная собственность. Но как далеко пошел Будда в сохранении этих коммунистических принципов имущественных отношений внутри сангх? Маджумдар замечает:

«...индивид в буддистской церкви поглощался корпорацией... То же самое отношение между индивидом и корпорацией выявляется общей презумпцией в буддистском каноническом законе, что все принадлежит сангхе, а не какому-либо отдельному монаху, который может владеть только тем, что ему специально выделено. Даже когда вещи передавались бхиккху в личное пользование, они считались имуществом сангхи. Этой доктрине вполне соответствует то, что после смерти бхиккху сангха становилась собственником его имущества» [118].

Было бы утомительным цитировать длинные выдержки из буддистских текстов в обоснование этого наблюдения. Целый ряд *пачиттия* (проступков, влекущих конфискацию) [119] был основан на явно коммунистической точке зрения на имущественные отношения. Это станет очевидным из комментариев Рис Дэвидса и Ольденберга относительно правил.

«Следующие правила, большинство которых давно отмечено, зависели в значительной степени от *коммунистических обычаев древнего братства.* В конце периода *васса* (дождливый сезон) сангха, или коммуна братьев, в любом месте имела обыкновение передавать кому-либо из бхиккху такие запасы одеяний, какими она обладала; и следует здесь отметить, что *ни один бхиккху не имел личной собственности в отношении этих одеяний, хотя номинально они выдавались ему для личного употребления*, и действительно, его собственные вещи по правилам являлись имуществом всей сангхи. Указанный выше бхиккху

[115] SBE, XVII, 265—268.
[116] HP, 1, 103—117.
[117] Rhys Davids, BI, ch. II; Turnour in IASB, VII, 993 и далее.
[118] CLAI, 316—318.
[119] SBE, XIII, 18.

расстилал тогда запасы одеяний для просушки и затем выдавал их любому брату, чьи одеяния от сырости или по другим причинам пришли в негодность»[120].

Очевидно, что Будда был горячим противником частного имущества внутри общины, и это было вполне логично. Тирания страдания, из которой он искал выхода, как сам он неустанно повторял, вызывалась алчностью, свидетелем которой он был. Будда знал, что основой этой алчности является сила частной собственности. Он был бессилен преобразовать общество, но внутри общины — идеальной сангхи — его власть была верховной. Он не мог допустить, чтобы над нею довлела власть золота.

«Если бхиккху получит золото или серебро, или поручит кому-либо получить его для него, или позволит держать запасы для себя, то это является проступком паччития, влекущим за собой конфискацию. Если бхиккху будет занят в каких-либо сделках, связанных с серебром, это является проступком паччития, влекущим конфискацию»[121].

Интересны предлагаемые меры исправления.

«Виновный бхиккху должен отдать золото и серебро общине (сангхе)... Затем, когда приходит *арамика* или *упасака*, оно дается ему, чтобы купить масло из молока буйволицы или растительное масло для сангхи; и что бы он ни купил, это является общим имуществом всей сангхи, исключая виновного бхиккху. Если бхиккху был против того, чтобы тратить золото или серебро, его просили выбросить золото или серебро. Если же это невозможно было сделать, тогда в качестве последнего средства формально назначается какой-либо из бхиккху как исполнитель и он должен пойти и выбросить его (золото), действуя при этом так, чтобы его никто не мог найти»[122].

Можно было бы привести и другие примеры[123].

Мы уже видели, как ученые, подобно Рис Дэвидс и Ольденбергу, считали необходимым пользоваться термином «коммунистический обычай», говоря о правилах относительно роли собственности внутри ордена. Даже Маджумдар[124] говорит о «коммунистической теории собственности» раннего буддизма. Однако они не ставят вопрос: откуда Будда заимствовал такую теорию и почему он ей придавал такое значение?

8. Религия без бога

«Семья, как и бог, — сказал Томсон, — идут рука об руку с частной собственностью»[125]. Что касается раннего буддизма,

[120] SBE, XIII, 18.
[121] Там же, 26.
[122] Там же.
[123] Cullavagga, VI, 15.
[124] CLAI, 319.
[125] Thomson, SAGS, I, 85.

то знаменательно, что, почти не признавая частной собственности, он не проявлял и никакой веры в бога. Будда, подобно своему современнику Махавире[126] из племени личчхави, не только не верил в бога, но и выдвинул ряд аргументов против его существования.

Однако это нуждается в некотором пояснении. Следующий комментарий Гадена покажет, что современные ученые не единодушны в приписывании Будде сознательного атеизма.

«Вероятно, следует признать ошибочной ту точку зреная на первоначальное учение Гаутамы Будды, которая объясняет его отношение к богу как совершенно и сознательно атеистическое — как истолковывавшее мир в материалистическом смысле и отрицавшее существование бога. По всей вероятности, правильно, что он рассматривал вселенную в указанном смысле; и его взгляды в этом отношении шли от древней доктрины философии санкхья, которая стремилась объяснить все существованием души и материи (*пуруша* и *пракрити*) без необходимости вмешательства божественной силы. Однако последняя точка зрения — что основатель буддизма стремился выразить определенные атеистические взгляды, — видимо, является ошибочным выводом из ответа, который он, согласно указаниям буддистских книг, дал на вопрос своих учеников об ином мире. Это следует также из отказа дать какое-либо определенное наставление о духовном и невидимом и рассеять, насколько он был в состоянии это сделать, неясность и темноту неизведанной сферы, лежащей вне области чувств»[127].

Трудно согласовать два аспекта этого толкования. Если Будда принимал материализм первоначальной санкхьи, он должен был принять и бесспорный атеизм этой системы, поскольку атеизм был естественным элементом материалистической точки зрения на вселенную. Однако сомнения Гадена проистекают из совершенно иного источника.

Настоящая редакция священных книг буддизма, какими мы их имеем теперь, производилась спустя много столетий после Будды. В связи с этим возникает вопрос, в какой мере эти тексты могут представлять действительные взгляды самого Будды. А что касается аутентичности антитеистических аргументов, то здесь положение еще сложнее, ибо они не были найдены даже в ранней канонической литературе. Мы впервые встречаемся с ними в таком позднем тексте, как «Буддхачарита» Ашваггхоши (I столетие н. э.). В более ранних текстах Будда хранит необъяснимое молчание по вопросам, касающимся бога и потустороннего мира. Современные ученые истолковывают это молчание по-разному. Гаден предложил следующее толкование.

[126] Dasgupta, HIP, I, 203 и далее.
[127] ERE, VI, 269—270.

«Однако вывод, что он стремился свое личное неверие в сверхъестественное и в существование бога передать путем предписания своим ученикам, конечно, ошибочен. Занимаемая им позиция не была ни атеистической, ни — в прямом смысле слова — агностической. Но для его слушателей был несущественен положительный или отрицательный ответ; размышления на эту тему не поощрялись, они скорее запрещались, поскольку они ослабляли или даже разрушали тот крепкий дух и уверенность в себе, которые он стремился воспитать в их сердцах... Он просто отказывался передавать своим ученикам знания, которые он расценивал как ненужные для практической жизни и размышление о которых только способствовало бы пагубному любопытству, побуждающему думать о делах, находящихся вне сферы доступного человеку» [128].

Нетрудно видеть, что такое истолкование молчания Будды основано на довольно поверхностном отношении к действительно важному вопросу. Поскольку наш пророк неоднократно провозглашал себя вполне просвещенным и даже всезнающим — *татхагата* или *буддха*, — нет оснований считать, что он сам не имел своей точки зрения в вопросе о боге. Если вопреки этому он считал излишним для своих учеников размышлять о боге, то это только доказывает, что сам он не верил в бога. Невозможно верующему в бога считать его существование несущественным для человеческой судьбы. Верно, что Будда всегда стремился концентрировать внимание своих учеников на практической проблеме освобождения от страдания и считал метафизические дискуссии самообманом. Тем не менее он все же сформулировал теоретические основания для этой практической программы, и, как мы увидим, богу в ней не отводилось никакого места. Это показывает, что сам Будда не поддерживал нейтрального отношения к вопросу о существовании бога. Вероятно, он просто не хотел, чтобы его ученики тратили время и энергию на размышления о несуществующем.

Именно исходя из этой точки зрения, другие ученые приписывали Будде сознательно атеистическую позицию. «Буддизм, — заявляет Валле Пуссен, — в той мере, в какой он является философской системой, решительно отвергал идею верховного существа — бога в западном смысле слова» [129]. Он справедливо указывает, что в буддизме принцип *кармы* играл роль, обычно приписываемую верховному существу.

«Но, как общее правило, воздаяние за дела считается совершающимся автоматически при помощи энергии, называемой *неразрушимой*, и данная система является атеистической, потому что она отметает мысль о личном Существе, тщательно

[128] Dasgupta, HIP, VI, 270.
[129] ERE, II, 183.

исследующем «книгу долгов», о которой иногда говорят их трактаты» [130].

Таким образом, несмотря на молчание Будды, сама структура его философии делает веру в бога излишней.

Мы можем, следовательно, с полным основанием утверждать, что Ашвачхоша в «Буддхачарите» оставался верен первоначальным учениям Будды, приписывая ему ряд антитеистических аргументов. Однако эти аргументы могли не быть лично выдвинуты самим Буддой; тем не менее они вытекали из его первоначального учения как необходимое следствие из него. Вот несколько примеров.

«Если мир сотворен богом, не должно быть ни изменений, ни разрушений, не должно быть таких вещей, как печаль, бедствие, как справедливость и несправедливость, принимая во внимание, что все вещи, чистые и нечистые, должны исходить от него. Если печаль и радость, любовь и ненависть, которые возникают у всех сознательных существ, являются созданием бога, тогда он сам должен чувствовать печаль и радость, любовь и ненависть, и если это так, то как можно назвать его совершенством? Если бог — творец и если все существа должны молча подчиняться власти своего творца, то какой же смысл проявлять добродетель? Справедливые и несправедливые поступки станут равноценными, поскольку все дела являются его творением и должны соответствовать своему творцу. Но если печаль и страдание приписываются другой причине, тогда должно быть нечто, чему бог не служит причиной. Почему тогда не все, что существует, зависит от него? И далее, если бог — творец, то он действует с целью или без нее. Если он действует с целью, то про него нельзя сказать, что он совершенство, ибо цель обязательно предполагает удовлетворение потребности. Если же он действует без цели, то он уподобляется безумцу или младенцу. Кроме того, если бог — творец, почему люди не подчиняются ему с благоговением, почему они обращаются к нему с мольбами, будучи задавлены нуждой? И почему люди поклоняются более чем одному богу? Таким образом, рациональные доводы доказывают ложность идеи о боге и выявляют противоречивость всех утверждений о боге» [131].

Будда, согласно «Буддхачарите», придерживался тех же самых доказательств, чтобы опровергнуть существование абсолютного, необусловленного, непознаваемого за всем видимым.

«Благословенный сказал Анатхапиндике: если абсолютом обозначают нечто, что не имеет связи со всеми известными вещами, его существование не может быть установлено какими бы то ни было рассуждениями *(хету видья шастра)*. Как мы вообще

[130] ERE, II, 183.
[131] Radhakrishnan, IP, I, 456 n.

можем узнать, что нечто, не связанное с другими вещами, существует? Вся вселенная, насколько мы знаем ее, является системой связей: мы ничего не знаем о том, что есть или может быть несвязанным. Как может то, что ни от чего не зависит и ни с чем не связано, производить вещи, которые связаны одна с другой и зависят в своем существовании одна от другой. И далее, абсолютное является одним или многим. Если оно одно, то как оно может быть причиной различных вещей, которые, как мы знаем, происходят от различных причин. Если же имеется столько же различных абсолютов, сколько существует вещей, то как последние могут быть связаны друг с другом. Если абсолют проникает во все вещи и заполняет все пространство, тогда он не может быть также их творцом, ибо нечего творить. Далее, если абсолют лишен всех качеств *(ниргуна)*, все вещи, возникающие от него, равным образом не должны иметь качеств. Однако в действительности все вещи в мире различаются по своим качествам. Следовательно, абсолют не может быть их причиной. Если рассматривать абсолют как нечто отличное от качеств, то как он постоянно творит вещи, обладающие такими качествами, и проявляет себя в них? Далее, если абсолют не изменяется, все вещи также должны быть неизменяющимися, ибо результат не может отличаться по своей природе от причины. Но все вещи в мире подвергаются изменению и разрушению. Как же тогда может быть неизменным абсолют? Более того, если абсолют проникает во все и является причиной всего, почему мы должны искать освобождения? Ибо мы сами обладаем этим абсолютным и должны терпеливо выносить все страдания и печали, непрестанно создаваемые абсолютом»[132].

В нашу задачу здесь не входит оценка логического достоинства этих антитеистических аргументов. Нас прежде всего интересует вопрос, каким образом Будда, несмотря на такое недвусмысленное отрицание существования бога, мог стать инициатором такого мощного религиозного движения. Определяя религию в основном как веру в бога, некоторые из современных теологов[133], естественно, не считали возможным для себя объяснить это своеобразное явление, а именно буддизм, как религию без бога. Очевидно, сущность религии следует искать в чем-то ином. Маркс объяснял сущность религии таким образом: «...*человек создает религию,* религия не создает человека... Но *человек* — не абстрактное, вне мира витающее существо. Человек — это *мир человека,* государство, общество. Это государство, это общество создают религию, *превратное миросознание,* ибо сами они — *превратный* мир. Религия есть

[132] Radhakrishnan, IP, I, 456 н.
[133] Martineau, SR, I, 1—2.

общая теория этого мира, его энциклопедическая сводка, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное завершение, его общая основа, дающая ему утешение и оправдание...

Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительной нищеты и *протест* против действительной нищеты. Религия — это вздох угнетенной твари, душа бессердечного мира, дух бездушного безвременья. Она — *опиум* народа.

Упразднение религии, как *призрачного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказаться от иллюзий о своем положении есть *требование отказаться* от *положения, которое нуждается в иллюзиях.* Критика религии есть, следовательно, в *зародыше* критика той юдоли плача, *священным ореолом* которой является религия»[134].

Здесь ключ не только к пониманию успеха Будды, но также и к пониманию несостоятельности взглядов современных ему пророков.

Век Будды был веком, когда благодаря развитию производительных сил в северных районах Индии стала расти на развалинах племенных обществ жестокая государственная власть. Торговля и войны вызывали неслыханные бедствия в жизни народов; стремление к накоплению частной собственности не знало границ. Несмотря на это, производительные силы развивались недостаточно для того, чтобы удовлетворить полностью потребности всех. Дальнейшее развитие производительных сил, которое, в сущности, одно и могло привести к *реальному* счастью, было связано тогда с еще более безжалостной эксплуатацией. При этих обстоятельствах «требование отказаться от существования, нуждающегося в иллюзиях», было историческим абсурдом.

Другой альтернативой — фактически единственно возможной в то время — было создание соответствующего типа иллюзии для той эпохи с ее энтузиазмом, ее моральной санкцией, с ее торжествующим завершением, с ее универсальной основой для утешения и оправдания». И Будда вызван был этой «душой бессердечного мира».

В «Тхеригатхе» Сунита рассказывает историю одного своего обращения. «Я происходил из скромной семьи, я был беден и нуждался. Работа, которую я выполнял, была грязная, она заключалась в том, что я сметал увядшие цветы. Меня презирали, смотрели на меня сверху вниз, я внушал мало уважения. С покорным лицом я выражал почтение многим. Как-то я увидел великого героя, Будду, с его монахами на пути в главный

[134] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 399—400.

город Магадхи. Тогда я бросил свой груз и поспешил поклониться и приветствовать его. Из жалости ко мне этот высший среди людей остановился. Тогда я поклонился Господину в ноги, подошел к нему и попросил его, высшего среди всех существ, принять меня в качестве монаха. Тогда проговорил Милостивый с жалостью в голосе: «Подойди сюда, о монах». Это было посвящение, которое я принял» [135].

В «Тхеригатхе» Мутта, дочь бедного брахмана из кошалов, которая по достижении зрелого возраста была отдана горбуну брахману, воспевала в экзальтации свое собственное освобождение, полученное ею благодаря ее вступлению в буддизм.

О настоящая свобода! О славная свобода,
я освобождаюсь от трех горбатых вещей:
от ручной мельницы, от ступки, от моего горбатого господина!
Ах, но я также свободна от повторного рождения и от смерти,
и все, что́ тянуло меня назад, сметено прочь [136].

Шумангаламата также поет о своей свободе.

О женщины, становитесь свободными!
Как я свободна, как совершенно
свободна от кухонной нудной
работы! Мне ненавистна моя
кухонная посуда. Мой грубый
муж стал меньше значить, чем
зонтик, под которым он сидит
и которым он обмахивается. Я очищена теперь
от всей своей прежней похоти и
ненависти. Я пребываю, свободно
размышляя, под сенью простершихся ветвей.
О, мне хорошо! [137]

Это только немногие отдельные примеры «вздоха угнетенной твари, души бессердечного мира». Но ранний буддизм в своей основе был именно таким. Он воспитывал чувство равенства и *дхамму* среди людей, испытывавших жестокие лишения в их действительной жизни. Это вытекает не только из анализа организационных принципов сангх, но также и из самой теоретической основы раннего буддизма.

9. Теоретическая основа

Керн отмечает:

«Когда Будда стал полностью просветленным, он извлек из этого две формулы, которые он раскрыл всем существам и представил их как основные истины своего учения. Эти формулы — четыре *арья сатьи* и двенадцатикратная *пратитья самутпада*» [138].

[135] Oldenberg, B, 157.
[136] Rhys Davids, PEB, I, 115.
[137] Там же.
[138] MIB, 46.

Четыре арья сатьи обычно именуются как «четыре благородные истины». Они связаны с проблемой страдания. Пратитья самутпада раскрывала цепь причин и следствий для выявления корней зла. «Не трудно видеть, — добавляет Керн, — что эти четыре *сатьи* (истины) не что иное, как четыре основы индийской медицинской науки, прилагаемые к духовному лечению человечества. И далее, пратитья самутпада занимает в отношении четырех сатья то же самое положение, как патология ко всей системе медицинской науки». Керн ссылается на отрывок из «Лалитавистары», показывающий, что эта связь арья сатьи с медицинской наукой была, очевидно, известна самим буддистам.

Будда смотрел на страдания своего века как на недуг. Предлагая средства исцеления, он стремился следовать принципам медицинской науки своего времени. Однако, хотя он провозгласил себя *татхачатой,* мы не должны ожидать от него указаний на истинные корни социальных болезней, то есть анализа огромных исторических преобразований, которые совершались на его глазах, — почему прогресс производительных сил сопровождался страшными человеческими бедствиями и моральной деградацией. Если подойти к этому вопросу с исторической точки зрения, ему не оставалось ничего другого, как только превратить *реальную* проблему в *идеальную,* истолковать объективные явления в субъективном смысле; короче говоря, дать противоположное реальности мироощущение. Результатом было превращение массовых страданий его века в метафизику страдания. Ранний буддизм, таким образом, стал наиболее совершенной иллюзией этой эпохи.

«Идеология — это прогресс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные побудительные силы, которые приводят его в движение, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представления о ложных или кажущихся побудительных силах. Так как речь идет о мыслительном процессе, то он и выводит как содержание, так и форму его из чистого мышления — или из своего собственного, или из мышления своих предшественников. Он имеет дело исключительно с материалом мыслительным; без дальнейших околичностей он считает, что этот материал порожден мышлением, и не занимается исследованием никакого другого, более отдаленного и от мышления независимого источника. Такой подход к делу кажется ему само собой разумеющимся, так как для него всякое человеческое действие кажется *основанным* в последнем счете на мышлении, потому что совершается *при посредстве* мышления» [140].

[139] MYB, 46.

[140] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 477—478.

Каждая эпоха имеет свое ложное сознание, которое фактически становится господствующей иллюзией этой эпохи [141]. Ложное сознание, лежавшее в основе раннего буддизма, стало идеологией — по существу иллюзией — века Будды. И именно с этой точки зрения мы предполагаем рассматривать четыре арья сатьи, равно как и доктрину пратитья самутпады.

Согласно «Махавагге», которая содержит старейшую из доступных нам теперь и, вероятно, вообще старейшую версию о том, что́ буддистское братство считало историей жизни своего Вождя в ее наиболее важный период [142], Будда, прежде чем выступить с миссией целителя мировых страданий, отошел от реального мира, «сел со скрещенными ногами у подножия бодхи-древа (древо познания) и непрерывно в течение семи дней испытывал блаженство освобождения» [143].

Согласно тексту, Будда, прежде чем выступить проповедником своей доктрины, четыре раза повторял свой подвиг семидневного удаления от реального мира [144]. Очевидно, так он черпал свои идеи из «чистой мысли». «Дхаммачаккапаваттана сутта» подтверждает это.

«Это была благородная истина относительно печали, (она) не была, о бхиккху, среди имеющихся доктрин, но внутри меня открылись глаза, возникло знание, возникло понимание, возникла мудрость и зажегся свет.

И далее, о бхиккху, я понял — это была благородная истина относительно печали, хотя она не находилась среди имевшихся доктрин, но внутри меня открылись глаза, возникло знание, возникло понимание, возникла мудрость и зажегся свет.

И далее, о бхиккху, то, что я понял, была благородная истина относительно печали, хотя она не была среди имевшихся доктрин, но внутри меня открылись глаза, возникло знание, возникло понимание, возникла мудрость и зажегся свет» [145].

И так далее. Текст повторял одно и то же по поводу каждой из четырех благородных истин. Однако остается фактом, что все сказанное об этих арья сатья касалось тирании, страданий и, далее, все эти истины были сформулированы в критический период истории, который в действительности был периодом тирании государственной власти и частной собственности, и тот факт, что окружавшие его люди плавали в океане страданий, показывает, что действительная побуждающая сила, которая вынудила Будду формулировать все эти истины, не была результатом чистой мысли.

[141] Thomson, SAGS, II, 342 и далее.
[142] SBE, XIII, 73 п.
[143] Там же, XIII, 74.
[144] Oldenberg, B, 114.
[145] SBE, XI, 150.

Он видел власть богатства и создаваемую им ненасытную алчность. Он видел, как его большой друг, царь Бимбисара, был умерщвлен голодной смертью принцем Аджатасатту. Он видел трон кошалов, омываемый кровью родственников. Он гордился своим племенным происхождением, но новые явления, возникающие в то время, причиняли ему страдания и устрашали его. Короче говоря, проблема, которую он стремился разрешить, возникла не из его собственных мыслей. Все же он едва ли преувеличивал, когда говорил, что они открыли внутри него «глаза, мудрость, свет». Тем не менее это приложимо только к решению, которое он предложил. Ибо он углубился сам в себя для объяснения страданий и пути, который вел к их прекращению.

Четыре благородные истины, как он сам объяснил в своей знаменитой Бенаресской проповеди, описываются таким образом.

«Вот, о монахи, святая истина о страдании. Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание, соединение с нелюбимым есть страдание, разлука с любимым есть страдание, недостижимость желаемого есть страдание; короче, пятикратное влечение (к земному) есть страдание.

Вот, о монахи, священная истина об источнике страдания: это жажда (бытия), которая ведет от рождения к рождению вместе со страстью и желанием, которые находят удовлетворение здесь и там, жажда наслаждений, жажда бытия, жажда власти.

Вот, о монахи, священная истина об уничтожении страдания: уничтожение этой жажды посредством полного подавления желания, изгнание его (желания), отделение самого себя от него, недопущение его.

Вот, о монахи, святая истина о пути, который ведет к уничтожению страданий. Это священный восьмикратный путь, то есть истинная вера, подлинная решимость, правдивая речь, справедливое действие, праведная жизнь, подлинное усилие, правильное мышление, подлинное сосредоточение.

Вот священная истина о страдании.

Так мои глаза, о монахи, открылись для восприятия этих доктрин, которых раньше никто не понимал, и так возникли мое суждение, познание, интуиция и ви́дение. Необходимо понять эту священную истину о страдании.

Я понял эту священную истину о страдании. Так, о монахи, мои глаза открылись для восприятия этих доктрин, которых раньше никто не понимал, и так возникли мое суждение, познание, интуиция и ви́дение» [146].

[146] Oldenberg, B, 128—129.

Подобные отрывки имеются и о других истинах.

Вот как Будда придал совершенно субъективный оборот проблемам, наиболее довлеющим над его веком; он возвысил конкретные материальные страдания своих собратьев до всеобъемлющего принципа вечного страдания, своего рода идеального или метафизического страдания.

«Странствование (*сансара* — земное существование) людей имеет свое начало в вечности. Нельзя обнаружить исхода, откуда создания, запутавшиеся в невежестве, скованные жаждой бытия, начинают блуждать и странствовать. Как вы думаете, ученики, чего больше: воды ли в четырех великих океанах или слез, пролитых вами, пока вы блуждали и странствовали, совершая свой длинный путь, и печалились и плакали, потому что на вашу долю выпало то, что вы ненавидите, а то, что вы любили, не было вашей долей? Смерть матери, смерть отца, смерть сестры, смерть сына, смерть дочери, потеря родственников, потеря имущества — все это вы испытали за свою долгую жизнь, и, испытывая это за свою долгую жизнь, больше слез вылилось из ваших (глаз) и пролито вами, чем воды в четырех великих океанах, пока вы блуждали и странствовали, совершая свой длинный путь, и печалились и плакали потому, что на вашу долю выпало то, что вы ненавидели, а то, что вы любили, не было вашей долей» [147].

Перед таким бесконечно огромным и фантастическим страданием фактические страдания, явившиеся результатом новых социальных условий, бледнели. Причину этого универсального метафизического страдания не надо было искать в материальном мире. Ибо эта причина также должна была быть в равной степени метафизической; и Будда нашел ее в самой жажде существования — желание быть рожденным, жажда бытия. Но он не мог здесь остановиться. Для того чтобы создать подлинную религию, идеальный протест против действительных условий, Будда в своей миссии освобождения от страданий должен был пойти дальше. Он провозгласил, что страдания могут быть преодолены и что для этого имеется определенный путь. Но каким мог быть этот путь, если страдание являлось предпосылкой самого существования? И вот здесь объективная реальность и оставила свой косвенный след на учениях великого проповедника. Он не имеет в виду самоуничтожение. Не предлагает какого-либо аскетического самоумерщвления, которое он всегда рассматривал как «мучительное, недостойное и бесцельное» [148]. Вместо этого он предлагал возрождение, хотя бы в идеале, простой морали древнего общества. Он говорил об истинной вере, подлинной решимости, правдивой речи, справедливых деяниях,

[147] Oldenberg, B, 216—217.
[148] SBE, XI, 147.

праведной жизни, подлинных устремлениях, правильном мышлении, подлинном сосредоточении — то есть о ценностях, которые, как мы легко можем судить по джатакам, жестоко попирались в современном ему обществе. И Будда, по всей вероятности, знал, как бесполезно говорить об осуществлении всего этого в мире, в котором он жил. Поэтому он призывал людей принять посвящение *паббаджа* и *упасампада*, то есть «выйти» за пределы реального общества и «войти» в жизнь сангхи. Внутри сангх положение было иным. Построенные по образцу доклассового общества, они одни обеспечивали возможность проявления инстинктивной морали племенной жизни. Сангхи, как бесклассовые общества в недрах классового общества, были идеальной заменой исчезнувшей реальности. Это объясняет, почему понятие сангхи так хорошо соответствовало общей метафизике страдания: в целом сангхи создавали полноту иллюзии.

Будда вдается в некоторые детали по поводу своей второй благородной истины, а именно причины страдания. Нетрудно видеть, почему он чувствовал необходимость в этом. Вопрос о причине страдания оставался ахиллесовой пятой всей его метафизики страдания. Основы такой важной надстройки были бы сокрушены, если бы он не смог показать, что истинную причину реальных страданий следует искать где-то вне конкретного материального мира. Иначе люди обратились бы к насилию. Таким образом, для Будды, насколько это возможно, необходимо было укрепить свою вторую благородную истину. Это привело его к формулированию другой основы его теоретических учений, доктрины пратитья самутпады. В «Махавагге» эта доктрина была сформулирована следующим образом.

«Тогда Благословенный в течение первого ночного бдения сосредоточил свой ум на цепи причинности в прямом и обратном порядке: «Из незнания *(авидьи)* возникают *санкхары* (следствие), из санкхар возникает сознание, из сознания возникают имя и форма, из имени и формы возникают шесть областей (шесть чувств), из шести областей возникает контакт, из контакта возникает ощущение, из ощущения возникает жажда, из жажды возникает привязанность, из привязанности возникает существование, из существования возникает рождение, из рождения возникают старость и смерть, горе, плач, страдание, подавленность, отчаяние. Таково происхождение всей этой массы страдания. Далее, посредством уничтожения незнания, которое состоит в полном отсутствии страсти, разрушаются санкхары, посредством уничтожения санкхар разрушается сознание, при разрушении сознания уничтожаются имя и форма, уничтожением имени и формы уничтожаются шесть областей (чувств), при уничтожении шести областей (чувств) разрушается контакт, посредством разрушения контакта уничтожается ощущение, при

уничтожении ощущения уничтожается жажда, а посредством уничтожения жажды разрушается привязанность, посредством разрушения привязанности разрушается существование, через разрушение существования уничтожается рождение, через уничтожение рождения исчезают старость, смерть, печаль, горе, страдание, подавленность и отчаяние. Таково прекращение всей этой массы страдания»[149].

Таким образом, при всем своем явном отвращении к метафизическим размышлениям Будда заложил основу грандиозной системы спекулятивной метафизики. И подобно всем системам метафизики, она тоже создала некий ореол, в блеске которого все детали ощущаемого опыта потеряли свою реальность и значение. Конечная причина всех человеческих страданий была связана с авидьей, или незнанием, то есть страдания становятся призраком воображения. Проблема была решена просто вынесением ее за пределы реальности.

10. Будда и его современники

Бэшэм сказал:

«Во всем каноне Пали учение Будды, деятельность и дисциплина его ордена противопоставляются доктринам и практике шести других учителей и их последователей, которые представлены как современники Будды и учения которых, несомненно, подобно самому буддизму, порождались недовольством системой ортодоксального брахманизма, видимо пронесшейся по всей Гангской долине в VI и V столетиях до н. э.»[150].

Это верно, но с одной важной оговоркой. Что буддистская Индия была охвачена недовольством — это факт. Верно также и то, что Будда, как и все его современники, протестовал, хотя и по-своему. Но причину этого протеста Бэшэм определяет неправильно. Ибо остается открытым вопрос, насколько картина наводнения Гангской долины «ортодоксальным брахманизмом» отвечала действительности. И далее, не ясно также, в какой мере этот ортодоксальный брахманизм вызывал недовольство масс. Джатаки и ранняя каноническая литература не дают сколько-нибудь ясного представления об этом. Это не означает, что Будда безразлично относился к ортодоксальному брахманизму или что он не выступал против него. В «Амбаттха сутте» он выступал против кастовой системы, в «Кутаданта сутте» — против приношения в жертву животных и в «Тевиджья сутте»— против познания трех вед. Однако исчерпывающий анализ канонической литературы в целом ясно показывает, что обсуждавшиеся здесь проблемы были с его точки зрения второстепенным, или, вернее, они предлагали неудовлетворительные ре-

[149] SPE, XIII, 75—78.
[150] HDA, 10.

шения той великой проблемы, которой он сам был так поглощен. Этой великой проблемой было «море человеческого страдания», «человеческих слез, которых пролито больше, чем имеется воды в четырех великих океанах, вместе взятых». Будда никогда не полагал, что «ортодоксальный брахманизм» был причиной всех этих несчастий, и основная масса текстов джатаки не раскрывает социальной реальности тирании «ортодоксального брахманизма». Дело в том, что распространение «ортодоксального брахманизма», что бы под этим конкретно ни понималось, часто служило нашим историкам удобной гипотезой, которая давала им возможность избежать подлинно объективного, или материалистического, анализа исторического фактора — возникновения, подъема классового общества со всей присущей ему жестокостью. Мы стремились показать, насколько этот момент был решающим для понимания успеха проповеди Будды. И тот же самый метод должен помочь нам понять бесплодность усилий его современников.

За исключением Махавиры, хотя и его достижения в сравнении с успехами Будды также были практически ничтожными, все остальные пророки и философы времен Будды оказывались неудачниками. Ключ к этому дают те особые характерные черты перехода от доклассового общества к классовому обществу, а именно спонтанность и полное отсутствие сознания этого перехода.

В условиях социалистической революции развитие новых производственных отношений и производительных сил не является спонтанным процессом, как при капитализме, а он совершается сознательно. Возвращаясь назад, к переходу от древнего общества к феодальному, можно показать, что феодальные отношения развивались менее осознанно и более спонтанно, чем капиталистические отношения в последующую эпоху. В переходе от примитивного коммунизма к древнему обществу тот же самый процесс происходил более спонтанно, чем при всех последующих сменах формаций [151].

Одним из последствий этой спонтанности и отсутствия сознательности должна была быть абсолютная невозможность понять реальную природу и причину изменения теми, кто стремился это понять.

Философы буддистской Индии стремились понять вселенную, то есть мир, в котором они жили. Эта вселенная представлялась им особенно загадочной, потому что человеческие отношения в ней были весьма запутанными. На их глазах древние учреждения распадались, уступая место новым силам несправедливости и неправды. Развития производительных сил [152],

[151] Thomson, SAGS, II, 179.
[152] Kosambi, ISIH, VI.

бывшего основой всех этих перемен, они не замечали, а если они его и замечали, то не могли поставить в связь с наблюдавшейся ими деградацией человека. Они все же хотели понять действительность, и в результате возник запутанный клубок бесплодных идей. Только Будда избежал этого, не потому что он нашел правильный ответ на реальные проблемы, а вследствие того, что он для замены реальности нашел отвечающую духу времени иллюзию — религию. Вероятно, Будда и сам осознавал это, хотя по-своему. Когда новость о смерти Махавиры была принесена ему Гундой и ему сказали, что между последователями Махавиры уже начались раздоры, он заметил:

«Какие бы проповедники, Гунда, ни появились теперь в мире, я не знаю ни одного, который достиг бы такой высокой славы и поддержки, как я. Какие бы, Гунда, теперь ни возникли в мире ордена и общины, я не вижу ни одного, достигшего такой высокой славы и поддержки, как орден бхиккху. Если бы речь шла об описании религии, во всем успевающей, во всех отношениях полной, не имеющей ни недостатков, ни излишков многословия, правильно построенной во всем своем объеме, и описание было бы правильным, то это было бы изображением данной религии [153]. Было бы неправильно рассматривать это как простое хвастовство. Будда выдвинул определенные основания, согласно которым он считал свою религию полной во всех отношениях. Он говорил, что в отличие от своих современников он хотел бы, чтобы его последователи отвернулись от «мнений, касающихся начала и будущего вещей» [154], и сосредоточились исключительно на методах преобразования субъективного состояния: «Новую доктрину, Гунда, я проповедую для того, чтобы рассеять умственный дурман, который возникает даже в настоящей жизни. Я проповедую доктрину для искоренения дурмана не только в будущей жизни, но и для преодоления его теперь, а также для искоренения его в последующей жизни» [155]. «Рассеивая таким путем умственный дурман, — добавил он, — мы придем к духовному состоянию, к бесстрастному, отрешенному, мирному (состоянию), к высшему знанию, к просветленности, к *ниббане*» [156].

Таким образом, в тот исторический период, когда не было объективной возможности ни для понимания причин человеческих страданий, ни для того, чтобы предложить действительное в какой-то степени средство исцеления социальных недугов, Будда обратился к единственно возможному решению, а именно к преодолению умственного дурмана. Если это не было

[153] Rhys Davids, DB, III, 118.
[154] Там же, III, 129, 130.
[155] Там же, III, 121.
[156] Там же, III, 122, 123.

возможно в мире в целом, оно, конечно, было возможно в пределах сангхи, бесклассовых общин, им основанных.

Усилия современников Будды не привели к успеху именно потому, что они не пошли этим путем. В известном смысле они пытались достигнуть невозможного, поднимая вопросы, касающиеся «начала и будущего вещей». Короче говоря, вместо того чтобы прибегнуть к *иллюзии*, они старались понять *действительность*. В этом ключ к пониманию их философии краха.

Из современников Будды мы больше всего знаем о шести философах: Пурана Кассапе, Аджита Кесакамбали, Пакудха Каччаяне, Саджая Велаттхипутте, Маккхали Госале и Нигантха Натхапутте (так называли Махавиру, вождя джайнистов). За ограниченностью места мы не будем здесь рассматривать джайнизм. Но остановимся особо и подробнее на Маккхали Госале. Непопулярность его жизни и учений представляла наиболее резкий контраст успехам Будды. Мы дадим также краткий обзор взглядов других четырех современников Будды. «Саманнапхала сутта» из «Дигха никайи» включает в повествование длиннейшее и наиболее детальное описание их учений. Благословенный пребывал однажды в Раджагахе, в манговой роще Дживаки, у врача детей царя Аджатасатту. В это время царь Аджатасатту сидел, в день полнолуния, на верхней террасе своего дворца, окруженный своими министрами. Царь спросил их:

«Кого из отшельников или брахманов мы можем позвать на сегодняшнюю ночь, чтобы, будучи призванным, он был бы в состоянии удовлетворить наши сердца?»[157] Один за другим выступили шесть его министров, и каждый называл имя одного из современников Будды.

«Каждого описывали теми же самыми стандартными терминами и формулами, примененными к шести еретикам в каноне Пали. Эти выражения имели известное значение, поскольку они по крайней мере указывали на известность и влияние, которые ранняя буддистская традиция приписывала этим шести учителям»[158].

Каждый описывался как «глава общины или последователей, как учитель школы, хорошо известный, пользующийся репутацией софиста, почитаемого народом, как человек опыта, долгое время бывший отшельником, пожилой или престарелый»[159].

Но царь ничего не отвечал на все эти предложения. Возле царя спокойно сидел Дживака, и царь спросил его: «А ты, друг Дживака, почему молчишь?» Тогда Дживака назвал имя

[157] Rhys Davids, DB, I, 66.
[158] Basham, HDA, II.
[159] Rhis Davids, DB, I, 66.

Будды: «Пусть ваше величество посетит его. Возможно, что, посетив его, вы, ваше величество, обретете мир для вашего сердца». — «В таком случае, друг Дживака, — сказал царь, — распорядись приготовить для поездки слонов». Дживака приказал приготовить пятьсот слоних и дворцового слона, на котором обычно ездил царь. «Тогда царь взял пятьсот из своих женщин, посадил каждую из них на слониху, а сам сел на дворцового слона и отправился вперед со всей пышностью, освещаемый факелами, из Раджагаха в направлении манговой рощи врача Дживаки» [160]. По прибытии в манговую рощу царь увидел Будду в обществе своих монахов, «сидящего в полном молчании, спокойного, как прозрачное озеро». Тогда царь поклонился Благословенному и, простирая свои соединенные длани в приветствии ордену, попросил у Будды позволения задать вопрос. «Спрашивай, о царь, — сказал Будда, — все что хочешь». Царь спросил: «Владыко, имеется целый ряд профессий: погонщики слонов, кучера, возницы, стрелки из лука, обыкновенные носильщики, лагерные церемониймейстеры, лагерные служители, высшие военные офицеры царской крови, военные разведчики... Все они пользуются в этом мире видимыми плодами своей профессии... Можешь ли ты, владыко, указать мне на такой непосредственный плод, видимый в этом самом мире, от жизни отшельника?» [161]

Будда спросил: «Ты позволишь нам, о царь, обратиться с тем же самым вопросом к другим отшельникам или брахманам?» Царь позволил сделать это и, будучи спрошен Буддой, повторил ответы, уже полученные им от шести современных философов. Ответы отличались тем, что ни один из них не был ясным. Вместо объяснения пользы жизни отшельника все они ограничивались только изложением основ своей философии. Вот комментарии самого Аджатасатту.

«Так, владыко, поступил Пурана Кассапа, когда на вопрос о непосредственных преимуществах жизни отшельника изложил свою теорию бездействия. Подобно тому как если бы человек, о владыко, спрошенный о том, что такое манго, объяснил бы, что это хлебный плод, точно так же поступил и Пурана Кассапа, когда, спрошенный о том, что является непосредственным плодом жизни отшельника в современности, изложил свою теорию бездействия [162].

Это несоответствие имеет важное значение.

Вопрос был достаточно прост. Учителя должны были понять его. Очевидно, с их точки зрения на этот вопрос нельзя было дать убедительный ответ: никто из них не мог себе представить реальных преимуществ жизни отшельника. Что это на самом

[160] Rhys Davids, I. 67.
[161] Там же, I, 68—69.
[162] Там же, I, 70.

деле так, станет ясно, когда мы проанализируем проповедовавшиеся ими философские доктрины. Аджатасатту суммировал их следующим образом.

Философия Пураны Кассапы

«Тому, кто действует, о царь, или побуждает другого к действию, тому, кто калечит или заставляет другого калечить, тому, кто наказывает или побуждает другого наказывать, тому, кто причиняет скорбь или мучение, тому, кто сам страшится или заставляет страшиться других, тому, кто убивает живое существо, кто берет то, чего не давал, кто вторгается в дома, кто разбойничает или грабит на большой дороге, или совершает прелюбодеяние, или говорит ложь, — тому, кто таким образом действует, это в вину не вменяется. Если диском с краями, острыми, как бритва, он превратит все живущее в одну кучу, в одну массу мяса, то никто не будет виноват и вина не станет бóльшей. Если он отправится вдоль южного берега Ганга, поражая и убивая, калеча и побуждая других калечить, угнетая и побуждая других угнетать, не будет в том вины ни теперь, ни потом. Если он отправится вдоль северного берега Ганга, раздавая милостыни и приказывая другим делать это, принося жертвы и побуждая других к тому, то не будет заслуги в этом ни теперь, ни потом. В великодушии, в самообладании, в обуздании чувств, в высказывании правды не будет заслуги ни теперь, ни потом» [163].

Философия Аджиты Кесакамбали

«Нет таких вещей, о царь, как милостыни, или жертвоприношение, или дары. Нет ни плодов, ни результатов добрых или злых дел. Не существует таких вещей, как этот мир или будущий. Нет ни отца, ни матери, ни существ, появившихся в жизни без них. В этом мире нет отшельников или брахманов, достигших высшего состояния, которые бы жили в совершенстве и которые, сами поняв и осознав как этот мир, так и будущий, сделали бы свою мудрость достоянием других.

Человек состоит из четырех элементов. Когда он умирает, земное в нем возвращается в землю, жидкое — в воду, тепло — в огонь, ветер — в воздух, а его способности уходят в пространство. Четыре носильщика уносят его мертвое тело. Пока они достигнут места сожжения и люди провозгласят похвалы (умершему), его кости побелеют, а дары превратятся в пепел. Разговор о дарах — это доктрина глупых. Когда люди говорят о какой-либо пользе чего-то, то это бессодержательная ложь, пустая болтовня. Глупые и мудрые после распада тела одинаково уничтожаются и после смерти не существуют» [164].

[163] Rhys Davids, DB, I, 69—70.
[164] Там же, I, 73—84.

Философия Пакудхи Каччаяны

«Следующие семь вещей, о царь, никто не сделал и не приказал никому сделать, никто не сотворил и не приказал сотворить; они бесплодны (так что из них ничего нельзя произвести), неподвижны, как горная вершина, как крепко вбитый столб. Они не двигаются, не меняются, не находят друг на друга, не знают ни покоя, ни боли. Но что же это за семь вещей? Четыре элемента — земля, вода, огонь и воздух, — покой, страдание и жизнь.

Таким образом, там нет убийцы или подстрекающих к убийству, слушателя или говорящего, познающего или поясняющего. Если кто острым мечом рассечет голову надвое, никто тем самым не лишает кого-либо жизни, поскольку меч только проник в пространство между семью элементарными субстанциями» [165].

Философия Санджаи Велаттхипутты

«Если вы спросите меня, существует ли иной мир, то, если бы я мыслил так, я бы так и сказал. Но я не скажу так. И я не думаю, чтобы так было или иначе. И я не думаю как-нибудь по-другому. И я не отрицаю этого. И я не говорю о другом мире ни да, ни нет. Если вы спросите меня о существах, случайно происшедших, или о том, существует какой-либо плод, какой-либо результат добрых или дурных поступков и продолжается ли после смерти существование человека, достигшего истины, на каждый или на какие-либо из этих вопросов я дам один и тот же ответ» [166].

Вот как выражены взгляды четырех современных Будде философов в «Саманнапхала сутте». Однако невозможно быть уверенным ни относительно лиц, ни в точности их философских взглядов. Другие буддистские и джайнские тексты дают нам противоречивые сведения относительно того и другого. Собиранием и анализом всех их мы обязаны Баруа [167], Малаласекере [168] и Бэшэму [169].

Сомнительно, могли ли бы мы вообще назвать этих философов современниками Будды. Некоторые из текстов относят их к более раннему периоду, в то время как другие считают, что они жили много позднее, чем Будда.

Согласно «Махаводха джатаке» [170], Будда в своих предыдущих рождениях отвергал взгляды Пураны, Маккхали, Пакудхи, Аджиты и Нигантхи — пять еретических советников царя Брахмадатты из Бенареса; вероятно, это надо понимать

[165] Rhys Davids, I, 74.
[166] Там же, I, 75.
[167] PBIP, 277—332.
[168] DPPN, I, 37—38; II, 89—90; II, 242—243; II, 999—1000.
[169] HDA, 10—26.
[170] Yataka, V, 246.

так, что они жили намного раньше, чем сам Будда. В дальнейшем это подтверждается в «Санъютта никайе»[171], которая сообщает, как царь Пасенади сказал Будде, что в сравнении с Аджитой он молодой новообращенный. Далее, Баруа[172], отождествляя Пакудху Каччаяну из «Саманнапхала сутты» с Пакудха Каччаяной из «Прашна упанишады», указывает:

«У нас есть причины сомневаться в том, что царь Аджатасатту имел возможность встретить учителей, поскольку он захватил трон только за восемь лет до смерти Будды. С другой стороны, из утверждения Удайи ясно, что память об этих учителях стала делом прошлого даже еще во времена Будды».

Тем не менее, по свидетельству другого текста, «Милиндапанхи», все эти философы принадлежали к гораздо более позднему времени, чем время Будды. Этот текст содержит диалог, предположительно имевший место между буддистским учителем и Менандром (Милиндой), греческим царем, который от 125 до 95 г. до н. э. правил индийской территорией Гуджарат и долиной Ганга[173]. В этом тексте[174] шесть философов «Саманнапхала сутты» упоминались как современники короля Милинды, и если это правда, то это значит, что данные философы жили много позднее Будды.

Однако наши современные ученые не склонны всерьез принимать свидетельство «Милиндапанхи»: «Беседа царя Милинды, приводимая в «Милиндапанхе», — говорит Баруа[175], — является, очевидно, наивным плагиатом более позднего буддистского писателя». «Все сообщение, — добавляет Малаласекера[176], — является плагиатом из «Саманнапхала сутты», или же следует предположить, что учителя, о которых идет речь, принадлежали соответственно к тем же школам мышления. Трудно всерьез принять вторую альтернативу, предложенную Малаласекерой, потому что нельзя доказать, что все эти школы, представленные шестью философами, просуществовали столько столетий после Будды. Таким образом, сообщение в «Милиндапанхе» могло быть только плагиатом из «Саманнапхала сутты» и как таковое не может служить доказательством, что эти философы жили много позднее, чем Будда.

Если текст, относящий даты жизни этих философов к такому позднему времени, был недостоверным, то не большего доверия заслуживают и другие тексты, относящие их к значительно более раннему периоду. Во-первых, нет оснований считать одно какое-либо предание джатаки обладающим большей исторической

[171] I, 68.
[172] PBIP, 281.
[173] ERE, VIII, 87.
[174] Basham, HDA, 21.
[175] PBIP, 281.
[176] DPPN, II, 80.

подлинностью, чем каноническая литература. Во-вторых, отрывок из «Махаботхи джатаки», описывающий взгляды этих философов, «частично перефразирует отрывки из «Саманнапхала сутты»[177]. Кроме того, та же самая тенденция представить взгляды современных Будде философов посредством перефразировки отрывков из «Саманнапхала сутты» встречается и в других буддистских текстах. Так, в «Сандака сутте» из «Маджхима никайи» Ананда описывает четыре антитезиса высшей жизни. Из них первый был слово в слово копией философии Аджита Кесакамбали, представленной в «Саманнапхала сутте», второй являлся повторением доктрины пуран, третий был практически тем же самым, что и доктрина Маккхали Госалы и четвертый оказался любопытным сочетанием точек зрения Пакудхи и Маккхали, как они описаны в «Саманнапхала сутте»[178]. Разумеется, философы не упоминались здесь по именам; тем не менее нет сомнения в том, что автор «Сандака сутты» полагал, что в «Саманнапхала сутте» приведены типичные описания современных Будде философов, или, быть может, авторы обоих текстов пользовались общим источником. То же самое может быть сказано и о некоторых других буддистских текстах[179]. Таким образом, подлинность свидетельств «Саманнапхала сутты» о том, что шесть философов были современниками Будды, не так легко опровергнуть. Кроме того, включение в их число Нигантхи Натхапитты[180] (Махавиры) и Маккхали Госалы может рассматриваться как наиболее решающее доказательство правдивости текста в этом вопросе, потому что эти два представителя соответственно джайнизма и аджвикаизма, как это исторически доказано, были действительно современниками Будды.

Но если даже считать, что Пурана, Аджита, Пакудха и Санджая действительно были современниками Будды, об их личной жизни известно очень мало. Согласно Буддхагхоше[181], Пурана Кассапа был беглым рабом. Именно своему рабству он обязан именем Пурана: он был последним *(пӯрана)* в сотне рабов в хозяйстве, которому принадлежал. Позднее он бежал от своих хозяев и ходил обнаженным, потому что его платье было украдено ворами. Эти краткие сведения о личной жизни одного из философов взяты под сомнение нашими современными учеными на том основании, что Кассапа был *готра* — наименование, характерное для брахманов, а как Пурана он скорее должен был быть сыном брахмана, чем прирожденным рабом. Как считает

[177] Basham, HDA, 18.
[178] Там же, 18—19.
[179] Там же, 20.
[180] SBE, XIV.
[181] Sumangala Vilasini, I, 142.

Баруа, «очевидно, это (сообщение Буддахагхоши) неверно, ибо, как показывает его имя, Кассапа был рожден в брахманской семье. Истинное значение на языке пали эпитета «пурана» заключается, видимо, в том, что Кассапа претендовал на достижение совершенной мудрости (*пу́рана джняна*), или в том, что ученики считали его преисполненным совершенной мудрости» [182].

Этот аргумент не имеет достаточного социологического обоснования, которое подменяется чистым воображением. Кассапа на самом деле носил важное среди брахманов имя готры; однако наименование «готра» не обязательно подразумевало брахманское происхождение. Даже среди брахманов эта готра была реликтом тотема «черепаха», а среди отсталых народностей, стоявших определенно вне круга брахманов, та же самая готра с подобным тотемическим происхождением названия была обычна в прошлом и даже в настоящее время. Таким образом, готра в применении к Кассапе не доказывает, что Пурана был брахманом и поэтому не мог быть рабом. Но и другое толкование Баруа имени Пурана (от пурнаджняна — полный знания) опять-таки является надуманным. Если мы доверяем буддистским источникам, мы не можем сказать, что претензия на всеведение была характерной только для Пураны; другие предъявляли такую же претензию. Поэтому может показаться странным, что такое общее притязание могло дать особое имя только одному философу того века.

Другим источником наших сведений о личной жизни Пураны является комментарий на «Дхаммападу» [183].

Если «Сумангала виласини» Буддхагхозы говорит нам о конце рабства, от которого страдал Пурана в ранние годы своей жизни, то рассказ из «Дхаммапада комментари» указывает на его трагическую смерть, вероятно, связанную с тем, что ему не удалось стать истинным пророком своего века. Будда намеревался совершить чудо с близнецами под манговым деревом, называемым Гандамбой. Современные Будде пророки пытались всячески помешать ему. Но им это не удалось. И когда Будда действительно совершил чудо, эти другие пророки бежали со стыдом и в замешательстве. Среди них был Пурана Кассапа. Когда он бежал, он встретил одного из своих последователей, земледельца, который намеревался посетить его и нес сосуд с супом и веревку. Пурана взял сосуд и веревку, пошел на берег реки, привязал сосуд вокруг своей шеи и утопился. После этого он возродился в Авиди, одном из чистилищ, специально предназначенном для тех, кто совершил весьма тяжкие преступления.

[182] PBIP, 277.
[183] Malalasekera, DPPN, II, 243; ср. Basham, HDA, 84 и далее.

Эта легенда, наконец, неверна по форме. Но мы не можем также и совершенно отрицать ее. Возможно, что это предание создалось вокруг исторически верного ядра. Вполне возможно, что буддистский автор изобразил здесь действительную картину самоубийства Пураны, хотя и с буддистской тенденцией и склонностью к чудесам. И если это предание о самоубийстве Пураны было верным, то приписываемая этому причина, а именно его неудачи и неудовлетворенность, также была недалека от истины. Подобная жизнь, полная дисгармонии с начала до конца, — жизнь раба, который стремился избежать рабства только для того, чтобы покончить с собой, — может пролить некоторый свет на приписываемое ему учение.

Его учение представляло собой кредо настроения всеобщего морального краха и, следовательно, тщетности всех человеческих усилий. В нем не было различия между добродетельным и порочным, святым и грешным, благородным и подлым. Действие было бесполезным и человеческие усилия совершенно бессмысленными: мягкость, самообладание, воздержание и честность были так же бесполезны, как и убийство, калечение, мучение и причинение другим мучений и смерти. Логическим следствием такого ощущения бесполезности и крушения была *ахету-вада* или *акрия-вада*, приписываемые Пуране буддистскими и джайнскими текстами [184]. Это доктрина, заключающаяся в том, что невозможно объяснить какое-либо явление разумной причиной и что человеческие усилия недейственны. Такая философия отражала мир, представлявшийся философу утратившим разумное оправдание для всего ему присущего.

Практически ничего не известно о личной жизни Аджиты, Пакудхи и Санджаи. Даже Буддхагхоша не оказывает нам существенной помощи в этом деле. Он говорит нам, например, что Аджита получил свое имя Кесакамбали (буквально — тот, кто носит одеяло из человеческого волоса) потому, что он носил одеяло, сотканное из человеческих волос: это была самая нищенская одежда, в которой в холодную погоду было холодно, а в жаркую — жарко; она дурно пахла и была грубой [185]. Единственное сведение о Пакудхе, которое Буддхагхоза сообщает нам, — это то, что он страдал от многих обязательных ритуалов, принятых им в отношении воды: он избегал холодной воды, пользовался только горячей, и если он не мог достать ее, то обходился совсем без мытья; если он пересекал поток, что он считал грехом, он искупал свою вину лепкой фигур из земли [186]. О личной жизни Санджаи Буддхагхоша не говорит ничего. Был ли Санджая тем же самым лицом, что и Санджая

[184] Malalasekera, DPPN, II, 243.
[185] Sumangala Vilasini, I, 144.
[186] Там же.

Паріббаджака (первый учитель Сарипутты Моггаллана), о котором писал Малаласекера [187]?

«Говорили, что когда эти два ученика покинули Санджаю и стали учениками Будды, к ним присоединились двести пятьдесят других. Санджая тогда потерял разум, и изо рта у него показалась горячая кровь».

Это, может быть, было преданием о трагическом конце другого потерпевшего крах человека. Но мы не можем утверждать, что Малаласекера говорит здесь о том же самом лице.

Хотя у нас и нет достоверных сведений о жизни Аджиты, Пакудхи и Санджаи, мы можем себе представить довольно точную картину глубокого чувства духовной нищеты и крушения всех надежд, овладевшего ими в связи с крахом их личных убеждений.

Баруа, видимо, стремится провести аналогию между ранней греческой философией и взглядами Пакудхи, Санджаи и Аджиты. Пакудха, говорит он, «имеет законное право быть выделенным, как Эмпедокл Индии» [188]. Санджаи, по его мнению, был Пирроном буддистской Индии.

Во всех этих отношениях ученики Санджаи не отличаются от учеников Пиррона, особенно Тимона. Санджаи, подобно Пирону, поднял скептицизм до научной доктрины и таким образом подготовил путь для критического метода исследования в философии [189].

Точно так же, по мнению Баруа, положение Аджиты в индийской философии соответствовало значению Эпикура в ранней греческой философии. Подобно Эпикуру, он оставался совершенно непонятым как своими современниками, так и потомством. «В действительности оба — Аджита Кесакамбали из Индии и Эпикур из Греции — были хорошими, сердечными людьми, любителями простой жизни и высоких мыслей» [190].

Несомненно, Баруа при доказательстве своей точки зрения исказил взгляды как индийских, так и греческих философов. Его сравнения не только не способствуют выяснению истинного положения современников Будды, но и вызывают путаницу и противоречия. Мы можем опустить детали и сосредоточиться только на том, что представляется наиболее ошибочным в такой трактовке Баруа взглядов этих философов. Он стремился рассматривать Пакудху, Аджиту, Санджаи и других как индивидуальных философов в древнегреческом или современном смысле слова. Но насколько ошибочен этот подход, становится ясным из замечаний Бэшэма на этот счет:

[187] DPPN, II, 1000.
[188] PBIP, 283.
[189] Там же.
[190] Там же, 290

«Не следует принимать точку зрения, подразумеваемую и выраженную явно, которая содержится в книге д-ра Баруа «Добуддистская индийская философия»; согласно ей, эти люди были философами или теологами в современном смысле слова. Более вероятно, что в VI столетии до н. э. духовная жизнь Индии находилась в состоянии брожения и была насыщена массой взаимно противоречивых теорий о вселенной и о месте человека в ней; некоторые из этих идей по своей надуманности граничили с фантазией, другие же были более доступны для логического обоснования»[191].

Бэшэм упустил то, что совершенно очевидно следует из данных им самим же характеристик: буддистские и джайнистские источники неоднократно указывали, что эти взгляды не могут быть приписаны определенным лицам. Доктрина, приписываемая одному из них в той или иной ссылке, в другом контексте приписывалась другому философу, и это делалось так часто, что создавалось впечатление конгломерата каких-то аморфных мировоззрений, разделявшихся почти всеми без различия современниками Будды и Махавиры. Взаимные противоречия в этих взглядах, отмечаемые Бэшэмом, не столь серьезны, если вспомнить, что этот комплекс мировоззрений в целом характеризовался глубоким чувством безнадежности и морального краха. Современники Будды были, таким образом, в основном философами бесплодности человеческих усилий, хотя метафизическая основа этого чувства нередко была неопределенной, неясной и даже странной. Рассмотрим несколько примеров.

Пурана, как мы только что видели, соглашался с *акрия-вадой*, со взглядами о бесплодности человеческих усилий. Будда и Махавира приписывали один и тот же взгляд Пакудха Каччаяне. Пакудха предлагал нечто большее, чем *акрия-вада* Пураны, но это выражалось лишь в попытке подведения под нее метафизической основы. Последнее ясно следует из собственных наблюдений Баруа.

«Может быть задан вопрос: почему Махавира и Будда считали доктрину Каччаяны доктриной пассивности *(акрия-вада)*? Что касается этого вопроса, то мы не можем сделать ничего лучшего, как исследовать этическую сторону его метафизических размышлений. Если элементы бытия вечны и неизменны по своей природе, если они механически соединяют и разделяют удовольствие и страдание, присущие каждому из них, если, другими словами, не существует волевой активности сознания, тогда где же основание для понимания различия между добром и злом, между знанием и невежеством и т. д.? Из буквальных толкований его выражений сразу же вытекает, что в действи-

[191] HDA, 12.

тельности не существует актов убийства или слышания, или познавания, или наставления»[192].

Если это верно, тогда мировоззрения Пураны и Пакудхи не могут трактоваться раздельно: последний только пытался подвести метафизическую основу под тот моральный паралич, который проповедовал первый. Однако трактовка самим Баруа этой метафизической основы сомнительна. Пакудха в действительности не говорит об элементах, механически соединяющих и разделяющих посредством врожденных сил удовольствия и страдания; такое толкование только свидетельствует о стремлении автора сделать из Пакудхи Эмпедокла. Основания Пакудхи для отрицания и различия между добром и злом были иными. Баруа сам говорит о буквальном толковании выражений Пакудхи. Считая выражения, приписываемые ему «Саманнапхала суттой», подлинными, мы получаем иную основу для *акрия-вады* Пакудхи. Настоящее употребленное им слово было «обнаженный» (*ваньха*, то же самое, что *вандхья* в санскрите). Пакудха, таким образом, во всем видел лишь бесплодие: земля, вода, огонь, воздух, радость, печаль, жизнь — все семь категорий, которые он допускал, представлялись ему просто бесплодными и в этом смысле «такими же крепкими, как горы, такими же стойкими, как столбы». Если мы вообще имеем право устанавливать какие-то современные параллели этому, то их можно найти в поэзии опустошенного послевоенного мира: «Рот из мертвых гор гнилых зубов, который не может плюнуть». Пакудха и сам не скрывает от нас того, что́ он понимает под бесплодием. Это была безрезультатность человеческих усилий, или, более конкретно, моральных стремлений. Речь идет о грубом мире — мире, безразлично относящемся как к добру, так и к злу, смерти и разрушению.

Вот что отражалось в метафизической основе *акрия-вады* Пакудхи: ничего не производится доброго или святого, и в этом смысле все сухо и бесплодно. Это была философия «пустыни, земли кактусов», философия негативизма и бессмысленности, неудовлетворенности и бесплодности.

В то же самое время отмечался определенный уклон к материалистической точке зрения в мировоззрении, приписываемом «Саманнапхала суттой» Пакудхе Каччаяне. Он не говорил о боге, душе и потустороннем мире — фактически ни о чем, что могло быть названо духовным принципом. Все семь категорий, допускаемых им, были материальными и мирскими. Эта материалистическая тенденция была наследием примитивного мировоззрения философии Пакудхи и гораздо более отчетливо выражена в философии Аджиты Кесакамбали. Это был тот материализм Аджиты, который привел Баруа[193] и Бэ-

[192] PBIP, 286.
[193] Там же, 228.

шэма [194] к выводу, что он «должен был быть предвестником более поздних чарваков». Было ли это исторически верно — другой вопрос. Но что вне всяких сомнений — так это бескомпромиссный материализм философии Аджиты.

Практически все авторы [195] об Аджите подчеркивали этот материализм. Однако они не отметили другой особенности его мировоззрения, гораздо более важной с нашей точки зрения. Подобно другим современникам Будды и Махавиры, Аджита также разделял удивительно мрачный взгляд на человеческое существование. Он не в меньшей степени, чем Пурана Кассапа и Пакудха Каччаяна, был философом бесплодности человеческих усилий и морального краха. Совершенствование в мудрости и поведении, проповедовавшееся некоторыми отшельниками и брахманами его времени, представлялось ему глупым самообманом. «Этот разговор о талантах — доктрина глупых. Это пустая ложь, просто болтовня, когда люди говорят, что в этом есть какая-то польза». Ибо все ведет к смерти, а после смерти нет ничего. И опять-таки, если современные параллели вообще допустимы, то можно сказать, что Аджита проповедовал только философию кладбища. Даже в отрывочном разговоре, приписываемом ему «Саманнапхала суттой», Аджита изображается находящимся под навязчивым впечатлением образа смерти.

Хотя философия, приписываемая Санджае в «Саманнапхала сутте», не содержит сколько-нибудь прямого выражения этого чувства бесплодности, в целом она остается такой же, но только в интеллектуальной сфере. Санджая не сделал никакого заявления, потому что оно было бы так же бесплодно, как и всякое другое. Интеллектуальное убеждение в любой форме было пустым и не имеющим смысла. Таким образом, это была философия полного умерщвленного хаоса — типичный продукт того века.

Суммируем сказанное: мировоззрения, приписываемые «Саманнапхала суттой» Пуране, Пакудхе, Аджите и Санджае, были не чем иным, как выражениями глубокого чувства неудовлетворенности, хотя выражались они различными путями и отличались по метафизической основе. Сомнительно, чтобы эти отличия были важны сами по себе. Буддистские и джайнские тексты приписывали такого рода тенденции почти без различия и тем и другим философам. Бэшэм [196] уже исчерпывающе исследовал этот вопрос и составил интересный перечень того, как различные источники приписывали различные оттенки мнений одному и тому же философу в различных контекстах и как, кроме того, одни и те же взгляды приписывались разным философам, не считаясь с точностью и не стремясь к тонкости анализа. Считая, что различные источники питались одной

[194] HDA, 17.
[195] Dasgupta, HIP, III, 521.
[196] HDA, 22—23.

и той же традицией, мы имеем мало оснований рассматривать мировоззрения различных философов как отличающиеся друг от друга: общее впечатление скорее таково, что имелся комплекс аморфных философских учений, разделявшихся данными философами; однако доминирующим тоном этого комплекса в целом было глубокое чувство неудовлетворенности и человеческого бессилия. Ниже мы покажем, что наиболее ясное и наиболее связное выражение эта тенденция нашла в жизни и учении Маккхали Гошалы, другого современника Будды и вождя секты аджживиков.

11. Философия судьбы

Благодаря недавним исчерпывающим исследованиям Бэшэма мы располагаем в настоящее время связным изложением биографии и учения Маккхали Гошалы. Мы широко используем эти данные в нашем изложении философии *ньяяти*, или судьбы, предложенной Гошалой.

Бэшэм доказал, что мировоззрения, по крайней мере Пураны, Пакудхи и Гошалы, не могут рассматриваться обособленно, ибо, по всей вероятности, они первоначально составляли часть единой доктрины.

«В некоторых других отрывках канона Пали распределение доктрин среди шести учителей значительно изменено в направлении, которое ясно показывает, что кредо, приписываемое в «Саманнапхала сутте» Маккхале, Пуране и Пакудхе, было аспектом единого учения»[197].

Этот единый комплекс учений, по мнению Бэшэма, был центральным кредо аджживиков, то есть последователей Маккхали Гошалы. Но в чем же заключалось это их основное кредо? Бэшэм[198] указывает, что основным лозунгом аджживиков был: *наттхи пурисакаре* (буквально — человеческое усилие бесплодно).

Если это так, то не может быть никаких определенных данных для исключения Аджиты и Санджаи из группы Пураны, Пакудхи и Маккхали. Ибо в их учениях не было ничего, что шло бы вразрез с этим лозунгом. Более того, как описано в «Саманнапхала сутте», учение Санджаи в отношении интеллектуальной активности заключалось именно в проповеди человеческого бессилия, а Аджита доказывал, что поступки, обычно считающиеся хорошими, — ничего не значащая бессмыслица. Кроме того, как указывает Бэшэм[199], вторая часть учения, приписываемая в «Саманнапхала сутте» Маккхале, приписывалась также и Аджите в «Дульве» — тибетско-буддийском писании,

[197] HDA, 18, 80 и далее.
[198] Там же, 9.
[199] Там же, 22—23.

а первая часть в других текстах приписывалась Пуране. Таким образом, не исключена возможность, что мировоззрения Аджиты и Санджаи относились к тому же самому кругу идей, которые Бэшэм считал «единым комплексом учений», а кредо, приписываемое Пуране, Пакудхе и Маккхале, было лишь его аспектом.

Но как бы то ни было, несомненно, что среди современников Будды и Махавиры Маккхали Гошала был самым выдающимся философом. Кроме того, личная жизнь Маккхали была наполнена драматическими элементами, могущими пролить яркий свет на его философию ньяяти.

До нас дошли два предания о рождении Маккхали Гошалы. Одно из них изложено в джайнском тексте «Бхагавати сутры», а другое — в комментарии Буддхагхоши на «Саманнапхала сутту». Оба предания имеют значительное сходство.

В «Бхагавати сутре»[200] Махавира так излагает предание о рождении Маккхали. Его отец, согласно Махавире, был *манкхи*, по имени Манкхали. О значении слова «манкхи» ничего нельзя сказать с достоверностью. Хёрнле полагает, что это слово не обозначает чего-либо особенного. Бэшэм придерживается другого мнения: «Хемачандра в своем комментарии на «Абхидхана чинтамани» отождествляет «манкхи» с *«магадхой»*, то есть с певцом». Отец Маккхали, возможно, был бродячим певцом, — обычное явление того времени. Что он был действительно им, подтверждается и преданием «Бхагавати сутры». Мать Маккхали назвали Бхаддой. Будучи беременной, она вместе со своим мужем прибывает в Саравану (буквально: заросли тростника). Там проживал богач, по имени Гобахула (буквально: обладающий большим стадом рогатого скота). Муж Бхадды оставил ее в хлеву *(госала)* Гобахулы, а сам пошел в деревню искать место для жилья. Но он не мог найти такого места. Супруги продолжали жить в хлеву, где Бхадда и родила Маккхали. Будучи сыном манкхи, называемого Маккхали, ребенок получил его имя Маккхали и, как рожденный в хлеву *(госала)*, стал называться также Гошалой.

Буддхагхоша[201] молчаливо соглашается с этой версией, указывая, что это имя возникло ввиду рождения Маккхали в хлеву. Однако, по его мнению, Маккхали был назван так из-за другого обстоятельства. Гошала был рабом и пытался бежать из рабства. Однажды он шел с горшком растительного масла по грязной тропинке. Его хозяин крикнул ему: «Не споткнись, старик» — *ата ма кхал ити.* Но Гошала пренебрег советом и разлил масло. Опасаясь гнева хозяина, он пустился бежать. Хозяин погнался за ним и ухватился за одежду раба *(дасаканна)*. Но

[200] HDA, 35.
[201] Там же, 37.

Гошала сбросил одежду и продолжал бежать обнаженным. После этого он стал обнаженным нищим и получил имя Маккхали, происходящее от последних слов предостережения своего хозяина: «ма кхал».

Это объяснение получения Гошалой имени Маккхали едва ли заслуживает доверия, и Бэшэм категорически отвергает такую версию. Данное предание — явный вымысел, сочиненный, вероятно, самим Буддхагхошой, чтобы объяснить этимологию имен адживикского вождя, объяснить то обстоятельство, что он ходил обнаженным, и выразить презрение к его классу, приписывая ему рабское происхождение[202].

Однако за неимением какого-либо веского доказательства от противного такое отклонение всего предания в целом едва ли может быть оправданным. Более верным будет предположение, что, поскольку до нас дошло всего два предания о рождении Маккхали Гошалы, и в буддистских и джайнских текстах содержатся значительные элементы истины, хотя они и подверглись со стороны авторов грубому искажению вследствие их враждебного отношения к адживикам. Отрицать это — значит отказаться от всяких надежд восстановить ранний период истории жизни Гошалы, ибо адживикская традиция сама по себе ничего не сохранила по этому поводу. Таким образом, вполне возможно, что Гошала был действительно рожден в хлеву, что он был рабом, пытавшимся бежать из рабства, и что его отец был одним из бродячих певцов, или манкхов, своего времени. Сам Гошала стал бродячим певцом, но от этого занятия, согласно джайнским источникам[203], позднее, под влиянием Махавиры, отказался.

В отношении сведений о среднем периоде жизни Гошалы мы также зависим от джайнских источников, в особенности от «Бхагавати сутры». Однако мы не можем принимать все без критики, так как главная цель этих источников заключалась в осмеянии и принижении Гошалы. Тем не менее эти рассказы, хотя, возможно, и пренебрежительные, дают нам важные сведения о том, что Гошала много лет поддерживал тесную связь с Махавирой и что он больше всего стремился приобрести аскетические способности. Однако в этом ему не удалось достигнуть успеха. Он порвал с Махавирой, огорчив этим своего учителя. Джайнские источники объясняют это посредством приписывания Гошале всевозможных личных мотивов. Однако истинные причины, как это явствует из данных, сохранившихся о последних днях Гошалы, были другими. Жизнь, какой он нашел ее в свое время, была слишком трудной, и средство исцеления, предлагаемое аскетизмом и религиозной системой Махавиры, не

[202] HDA.
[203] Там же, 50.

было даже сколько-нибудь удовлетворительным паллиативом. Поэт с тонко чувствующей душой, бродячий певец, Гошала умер умалишенным.

Джайнские источники в своих собственных интересах должны были приписать этот факт психического расстройства постоянным неудачам Гошалы и нападкам на него со стороны Махавиры. Все же это не означает, что указанные источники не содержат ничего существенного о последних днях Гошалы. И действительно, «Бхагавати сутра» в описании последнего бредового состояния Гошалы дает нам ключ к пониманию всей жизни Гошалы. Во время этого бредового состояния Гошала перечислил «восемь телеологизмов» [204], шестым и седьмым из которых были: «Последний слон, разбрызгивающий благовония» и «Последнее сражение с большими камнями».

Оба этих изречения имеют большее значение, чем кажется. Оба относятся к войне Аджатасатту против вадджи. Этот момент уже был тщательно разработан Хёрнле и Бэшэмом [205]. «Наравалика» рассказывает о великолепном охотничьем слоне, который окроплял благовониями дам магадхского двора во время их купания. Это был «слон, кропящий духами». Король Бимбисара подарил его вместе с бесценным ожерельем своему младшему сыну Вехалле. Аджатасатту при восшествии на трон потребовал от Вехаллы эти сокровища. Вехалла отказался выдать их и, зная о последствиях своего отказа, бежал с этими драгоценностями к своему дяде (со стороны матери), Седаге, предводителю личчхави, то есть самого сильного племени в конфедерации вадджи. Аджатасатту напал на личчхави, и грянул жестокий бой. Это сражение называют *рахамусале*. В другом джайнском тексте говорится, что имели место два сражения, именуемые *махасилаканте* (бой большими камнями) и *рахамусале*. Именно эти события явились источником шестого и седьмого изречений о слоне, кропящем духами, и о бое крупными камнями [206].

Едва ли могут быть какие-либо сомнения по поводу этого высказывания. Но ни Хёрнле, ни Бэшэм не поставили вопроса: почему Гошала должен был рассматривать это сражение как конец, как последнюю катастрофу? На это можно дать только один ответ. В гибели вадджи Гошала видел обреченность всего. Ибо вадджи были последними из выживших тогда крупных свободных племен. Их разгром означал для бродячего певца потерю последней надежды, гибель первобытной или племенной традиции, к которой он был так привязан. Таким образом, это было тем «великим грозовым облаком», которое

[204] HDA, 68.
[205] Там же.
[206] Там же, 69.

смело все надежды человечества, как их понимал Гошала. Это означало конец «пития», «песни», «танца», «почтения» к старшим. Мы получаем здесь ключ к «телеологизму» в безумстве Гошалы: 1) последнее питие *(чариме пане)*; 2) последняя песня *(чариме гейе)*; 3) последний танец *(чариме натте)*; 4) последнее приветствие *(чариме анджаликамме)* и 5) последнее великое грозовое облако *(чариме самвате махамехе)*.

Следует здесь напомнить, что Гошала был сильно привязан к наследию племенного общества и такие песнопения и танцы имели для него более чем обычное значение. Они были двумя «путями», или *маггами*, в его верованиии[207]. Будет совершенно правильным предположить, что танец и песня для него имели весьма важное ритуальное значение[208]. И Гошала в своем последнем бредовом состоянии сам танцевал и пел в доме женщины-гончарки Халахалы. Когда он был в таком состоянии, Аямпула, один из его самых преданных последователей, приблизился к нему для выяснения одного непонятного вопроса. Гошала дал ему единственный ответ: «Играй *на ви́не,* старый дружище, играй *на ви́не,* старый друг»[209]. В конце концов, что́ еще мог посоветовать бродячий певец своему последователю, когда на его глазах распадался весь отстаиваемый им мир?

Но Гошала был не только поэтом. Он был также пророком и философом. Он хотел прийти к некоему мировоззрению, то есть хотел понять мир, в котором жил. И в этом, как обнаружил сам Будда, состояла фатальная ограниченность Гошалы. Значение огромных социальных преобразований, имевших место в его времена — распад племен, их жестокое уничтожение колоссальной мощью растущей государственной власти, — не могло быть реально понято даже величайшими мыслителями того времени. Так Будда пришел к выводу, что задача состояла не в том, чтобы поднимать вопросы, касающиеся причины событий, а в том, чтобы привести в спокойное состояние встревоженное сердце, не сталкиваться лицом к лицу с реальностью, а искать убежище в соответствующей иллюзии. Именно этот момент помогает нам понять как успехи Будды, так и неудачи Гошалы. Будда посвятил себя созданию наиболее последовательной иллюзии того века, в то время как Гошала хотел преодолеть исторические границы и противостоять реальности. Он стремился понять гигантские исторические преобразования своего века — крушение племенных институтов и появление новых ценностей, порожденных государственной властью, но потерпел неудачу. Все казалось ему обусловленным гигантскими, невиди-

[207] HDA, 117.
[208] Там же, 194.
[209] Там же, 63.

мыми и ужасными силами чего-то неизвестного. Это была сила судьбы, или рока, что и объясняет его философию ньяяти.

«Основным приципом философии аджывиков была судьба, обычно называемая ньяяти. Буддистские и джайнские источники согласны в том, что Гошала был строгим детерминистом, который возводил ньяяти до положения движущего начала вселенной и единственного агента всех феноменальных изменений. Для него вера в свободу воли была вульгарной ошибкой. Крепкие, сильные и бодрые, равно как и слабовольные, ленивые и трусливые, все безусловно подчинены единому принципу, обусловливающему все вещи. Как клубок ниток, будучи брошен, разматывается во всю свою длину, так глупец и мудрец идут своим путем и приходят к скорбному концу»[210].

[210] HDA, 224—225.

Глава VIII

ВАРУНА И МАЙЯ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Ведантисты, то есть последние философы, представлявшие наиболее известную школу индийского идеализма, всегда старались оправдать свою точку зрения, опираясь на авторитет отдельных или случайных выдержек из упанишад; некоторые из них даже пытались комментировать упанишады в целом, но в направлениях, которые они считали для себя наиболее подходящими. В значительной мере благодаря таким стремлениям у неискушенных читателей часто создается впечатление, что упанишады являются комплексом однородных трактатов, излагающих идеалистическое мировоззрение. Это глубокое заблуждение. Идеалистическая школа приписывает упанишадам гораздо бóльшую последовательность, чем она была в действительности. Далее, эта школа игнорирует сложность текстов упанишад. Тем не менее несомненно, что с исторической точки зрения идеалистическое мировоззрение впервые целиком было изложено в некоторых частях данных текстов. Таким образом, упанишады создают много возможностей для идеалистических спекуляций. Поэтому более поздние идеалисты были правы, опираясь именно на эти выдержки из упанишад. Однако обычно игнорируется та борьба на два фронта, в результате которой, так сказать, мыслители упанишад пришли к таким идеалистическим воззрениям. Во-первых, велась борьба против материалистических взглядов тех философов, которые находились вне веданты и открыто нападали на ведические традиции. Мы уже видели, что этот материализм имел свой первоначальный источник в слепой вере в земледельческую магию, получил свое яркое выражение в тантризме и принял четкую философскую форму в первоначальной санкхье. Ранние идеалисты

довольно логично рассматривали его как учение о *прадхане*, противостоящее их основным философским принципам. Во-вторых, развитие идеалистического мировоззрения означало также для этих ранних философов своего рода внутреннюю борьбу. Это была борьба за освобождение от инстинктивного протоматериализма их собственных древних убеждений, хотя этот архаический протоматериализм, будучи частью пастушеско-патриархальной традиции, не мог принять формы учения о прадхане или пракрити, являвшихся продуктом земледельческо-матриархального образа жизни. Все же, поскольку первобытный протоматериализм ведантистов и учение о прадхане были материалистичны, они во многом сходны между собой. Мы имеем здесь еще одни пример поразительного сходства между некоторым аспектом неведической традиции и подпочвой ведической традиции.

В этой главе мы рассмотрим второй из этих вопросов.

Мы намерены доказать, что в истории индийской философской мысли идеалистическое мировоззрение возникло на развалинах первобытного протоматериализма, который представлял общий характер сознания народа, живущего в примитивно доклассовом обществе, и что это может быть иллюстрировано хотя бы в кратких чертах ссылками на ведическую литературу.

1. Ведическая литература

В известном смысле ведическая литература имеет уникальное значение для понимания основного вопроса всех философов, а именно вопроса о материализме или идеализме. Здесь мы находим философские идеи не только в неутонченных и потому легко распознаваемых формах, но и в их становлении — в самом процессе их возникновения и роста. Ибо для накопления огромной массы литературно-умозрительных данных, начиная с более ранних частей вед и кончая упанишадами, даже по самым скромным подсчетам потребовался весьма длительный период времени. Все же в них чувствуется своеобразная преемственность. В конце этого продолжительного процесса развития, а именно в выдержках, излагающих наиболее передовые умозрения упанишад, мы встречаемся с фактом выкристаллизовывания идеалистического мировоззрения. Довольно интересно, что те же самые выдержки свидетельствуют также о явных усилиях к свобождению от самой архаической формы материализма, вероятно, представляющих верования ранних ведических пророков, то есть предков или по крайней мере предшественников тех же философов упанишад, которые разрабатывали идеалистическое мировоззрение. В других выдержках из упанишад сохраняются еще более явные реликты этого архаического

материализма. Короче говоря, ведическая литература сохранила свидетельства о последовательных этапах, пройдя через которые идеалистическое мировоззрение постепенно приобретало свой нынешний вид и сущность, свою форму и содержание.

Однако эта литература была не только показателем развития мыслительного процесса. Она также содержала серьезные указания, на основании которых мы можем восстановить некоторую картину материальных условий народа, чей мыслительный процесс она отражала. Эти материальные условия менялись или развивались, и решающей ступенью в данном развитии, как мы увидим, была ломка прежней жизни, основанной на коллективном труде, и возникновение на ее развалинах новых социальных отношений, явно основанных на классовом делении и классовом антагонизме с характерным для них презрением к физическому труду. Словом, наш тезис заключается в том, что эти две характерные черты более поздней ведической литературы — а именно возникновение идеалистического мировоззрения и ломка прежней коллективной жизни — были связаны между собой. Ключ к пониманию первой можно найти только во второй. Следовательно, этот архаический материализм, реликты которого можно проследить даже в некоторых формах упанишадских умозрений, представлял общую форму сознания, характерную для раннего ведического народа, и его материалистический характер определялся условиями коллективного труда, в которых этот народ жил с самого начала.

Поскольку мы стоим на той точке зрения, что мысли, идеи представляют лишь надстройку над базисом экономической жизни, будет логично начать наше исследование ведического мировоззрения с вопроса об общем характере экономической жизни ведического народа.

2. *Современные параллели*

«Нигханту» — самый ранний из глоссариев (толковых словарей) ведических слов, появившийся, несомненно, ранее 700 года до н. э.[1], — обозначал слово «го» как один из синонимов *притхиви*[2]. Го означает корову, притхиви — землю. Это приводит Саяну к истолкованию слова «го» как земля — что имело место, например, в одном из более поздних риков «Ригведы»[3]. Согласно «Нигханту», слово *адитих* также имело синонимами

[1] Винтернитц, I, 69. Здесь содержится интересное свидетельство его древности. В качестве одного из *пурана-камани* он упоминает слово *ахная* (III, 27). Но этого слова нет в том единственном дошедшем до нас тексте «Ригведы», который побудил Яску к комментариям. Это доказывает, что «Нигханту» старше, чем данный текст «Ригведы».

[2] I, 1.

[3] X, 31, 10.

го[4] и *притхиви*[5]. Подобно этому, *ила* означала *притхиви*[6], *го*[7], *вак* (речь)[8] и *анна* (пища)[9].

Эти двойные значения полны смысла: корова для ведических пророков означала все — речь, пищу и фактически весь мир. Один из них провозглашал, что даже сами ведические боги происходили от коровы (годжатах)[10]. А «Панчавинша брахмана»[11] предполагает, что расстояние от неба до земли можно измерить, поместив тысячи коров одна на другую.

Совершенно очевидно, что такие идеи могли существовать только среди пастушеского народа, для которого коровы и рогатый скот вообще означали единственный предмет забот. «В самых экстравагантных выражениях, — как говорит Винтернитц[12], суммируя основные характерные черты «Ригведы», — буйволы и буйволицы восхвалялись как самое драгоценное имущество». Это, естественно, напоминало ему о некоторых племенных народностях, все еще живущих на уровне пастушеской экономики. Так, в примечании он спешит добавить: «Это весьма похоже на динков и кафров в Африке, чья современная форма экономики вполне соответствует экономике ведических арийцев».

Не легко пренебречь авторитетом такого ученого, как Винтернитц, равно как трудно переоценить значение данного наблюдения. Поэтому, считаясь с изменениями, явившимися результатом колониального режима, мы можем заняться изучением этих африканских племен, чтобы получить некоторое представление о материальных условиях, в которых жил ранний ведический народ.

Такое изучение, если к нему подойти со всей серьезностью, во всяком случае, как-то умерит стремление рассматривать ведическую литературу как некую тайну, от которой так сильно пострадали наши представления о ведическом народе и его литературе. Правда, эта литература, будучи во многих отношениях архаической, может быть понята нами лишь частично[13]. Но причина, почему тексты обычно понимаются неправильно, заключается не только в этом. В основе таинственности лежат скорее чувства почтения и благоговения, столетиями питаемые к ведам и воспитываемые весьма искусно пропагандой. Мы не будем слишком далеки от истины, если скажем, что ум, пред-

[4] II, 11.
[5] I, 1.
[6] Там же.
[7] II, 11.
[8] I, 11.
[9] II, 7.
[10] RV, VI, 50, 11.
[11] XVI, 8, 1; XXI, 1, 9.
[12] HIL, I, 64—65.
[13] HIL, I, 69 и далее.

расположенный к поискам в ведах только возвышенного и священного, вряд ли смог бы применить свои критические способности для того, чтобы найти рациональный подход. При таких обстоятельствах на нас может оказать отрезвляющее действие мысль, что ввиду замедленного экономического развития некоторые из отсталых племен, сохранившихся до настоящего времени, все еще имеют известные общие характерные черты, напоминающие ранний ведический народ.

Ключ к жизни и мышлению африканских динков заключался в их пастушеской экономике. Вот почему «желание завладеть соседскими стадами являлось обычной причиной тех междуплеменных набегов, которые составляли содержание войн динков»[14]. Эта же причина следует из рассмотрения санскритского слова «война»: «старое слово «война», или «сражение», первоначально имело значение «желание [иметь] скот *(гавишти)*»[15]. Подобно этому, как показывает Моньер-Вильямс[16], в «Ригведе»[17] корень *гам* (идти), когда он следует за *гошу* «среди коров», означает просто «отправляться на бой».

Это влияние экономической жизни на лексику народного языка не было исключением. Имеется и другой интересный пример: и у динков и у ведического народа слово «клан» означало также и «загон для скота»[18].

Это весьма напоминает ведическое употребление слова *готра*, обозначавшее экзогамные кланы, в которые были организованы ведические народы[19]. В «Ригведе» это слово обозначает также «коровье стойло»[20]: Индра открыл коровье стойло (готра) для ангирасов[21]; Брихаспати с помощью Индры выпустил коров из стойла (готра), скрытого позади гор[22]; Индра разграбил коровье стойло (готра) чужеземцев для блага своих собственных соплеменников[23] и т. д. Согласно «Нигханту»[24], кроме того, то же самое слово *готра* обозначает также притхиви, или мир. Очевидно, ранние ведические народности узнавали свои кланы по их коровьим стойлам или свои коровьи стойла по своим кланам, и коровьи стойла, подобно коровам, означали для них целый мир.

Некоторые из этих ссылок на готру в «Ригведе» были также свидетельствами о разграблении коровьих стойл чужеземцев

[14] ERE, IV, 705.
[15] Winternitz, HIL, I, 64.
[16] SED, 363.
[17] II, 25, 4; V, 45, 9; VIII, 71, 5.
[18] ERE, IV, 705.
[19] Macdonell a. Keith, VI, 1, 235.
[20] Roth, SRD, S, V.
[21] I, 51, 3; II, 17, 1.
[22] II, 23, 18.
[23] III, 39, 4; III, 43, 7
[24] I, 1.

Индрой, ведическим богом, которого ведический народ считал своим военачальником. Сравнение его с верховным военным деспотом, под властью которого объединяются зулусы[25], не будет слишком большой натяжкой. Тем не менее, как мы увидим, это военное верховенство Индры соответствует высокой стадии пастушеской экономики, в которой междуплеменная война составляла часть обычных занятий. Рот, а за ним и Уитней доказывали, что «превосходство Варуны как бога более старого «поколения было в течение ригведического периода перенесено на Индру»[26]. Таким образом, есть основание предполагать, что еще до того, как ведический народ достиг стадии развития, характеризующейся грабежами, Варуна уже занимал у них господствующее положение. Интересно, что у динков, которым еще предстояло организоваться под властью такого военного деспота[27], верховное божество имело близкое сходство с ведическим Варуной.

«Они поклонялись высокому богу, Денгбиту (буквально: «Великий дождь»), иногда называемому Ньяликх... Имя Ньяликх является определением для слова, обозначающего «выше», и в буквальном переводе означает «наверху». Однако последнее не употреблялось иначе как синоним Денгбита»[28].

Но слово «поклонение» здесь едва ли уместно. Это видно даже из того, что автор выбрал его не без колебаний, когда описывал тот же самый народ. Южные динки (к которым следующее описание как раз и относится) не прибегали к установленным формам молитвы, но старались просить в *обыкновенных простых выражениях то, что они непосредственно желали получить*. Они имели также ряд гимнов, которые пели, когда убивали вола, чтобы отвратить засуху или болезни; но, как сообщил нам Шоу, люди поют их (гимны), когда выполняют легкую работу и во время сильной грозы, чтобы утихомирить стихию[29].

Таким образом, гимны динков — простое выражение их повседневных желаний, это не молитвы в общепринятом смысле. А раз их гимны не молитвы, то и божества их не боги. Они еще не лишены следов своего человеческого происхождения и не возвысились до полного божественного состояния. Среди нильских динков, например, Денгбит «представляется как наименее удаленное существо; одно время он управлял своим племенем в человеческом облике»[30].

Это напоминает нам так называемых богов у тодов — един-

[25] ERE, IV, 704.
[26] Macdonell, VM, 65.
[27] ERR, IV, 704.
[28] Macdonell, VM, 65.
[29] Там же.
[30] Там же.

ственного пастушеского племени, сохранившегося до наших дней в Индии. Исчерпывающим изучением их мы обязаны Риверсу. И все же сам Риверс испытывал величайшую трудность в понимании богов тодов. «Не было такого раздела в преданиях тодов, который представлял бы большую трудность, чем изучение верований в богов» [31]. Причина заключалась не только в запутанности и противоречивости легенд о богах тодов; скорее этих богов, в современном понимании данного слова, не было вовсе. Это обстоятельство станет очевидным из следующего высказывания самого Риверса.

«Типичный бог тодов является существом определенно антропоморфным и называется Теу. В легендах он живет такой же самой жизнью, как и смертный тода, владеющий своими коровами и буйволами...

Боги держат совет и консультируются друг с другом, как это делают и тоды; считается, что ими движут те же побуждения и размышляют они тем же самым путем, что и сами тоды» [32].

Если антропоморфизм означает представление божества в человеческом образе, то будет логичным сделать вывод о предварительном существовании идеи божественного; а раз так, то создается риск анахронизма в употреблении этого слова в отношении таких отсталых народностей, как тоды, которые еще не достигли понимания божественного в его истинном смысле. К этому вопросу мы еще вернемся при рассмотрении точки зрения Риверса на богопочитание у тодов. Здесь же мы процитируем некоторые из его высказываний по поводу тодовских богов, поскольку эти высказывания проливают свет на богов раннего ведического народа.

До того как появились тоды, боги жили в Нильгирских горах одни, но затем последовал период, в течение которого боги и люди обитали в горах вместе. Боги управляли людьми, предписывали им, как они должны жить, и устанавливали различные обычаи для людей. Тоды не могут теперь точно воспроизвести свои древние верования о переходе от прежнего состояния вещей к тому, которое существует теперь... Каждый клан тодов имеет особое божество. Это божество называется *нодродкхи* клана, и, как считалось, оно было правителем клана в период совместного обитания богов и людей [33].

Здесь кажется особо привлекательным человеческая природа так называемых тодовских богов и характер их отношений с членами племени, и притом также чисто человеческих. Именно здесь мы наблюдаем удивительное сходство ведических богов с тодовскими, хотя тоды, будучи членами распадающегося пле-

[31] Rivers, T, 183.
[32] Там же, 182.
[33] Там же, 183.

мени, подчиненного народам, стоящим по развитию гораздо выше их, не могли создать ничего, подобного богатой и обширной поэзии ведического народа, созданной за период его экспансии и миграции. Вот несколько примеров из «Ригведы».

3. Ведические боги

Индра призывается просто как «человек»: «Я призываю Индру-человека *(нарам)*, который выполняет желания многих из своей древней обители. Я поступаю так же, как поступали в прошлом мои предки»[34]. Агни называют *приватсакха сабхаван* — другом в самом человеческом смысле слова и членом племенного собрания[35]. Индра и Агни знали древних мудрецов Канву, Атри, Ману, «которые были искусны и жили среди богов»[36]. Древние пророки весело переговаривались с дэвами и посредством соответствующих заклинаний *(мантр)* вызывали Ушасу[37]. Индру восхваляли как главного среди людей *(нритамах)* и того, кто наделяет богатством *(вибхакта)* наряду с другими человеческими существами *(нрибхих шакайх)*[38]. Позднее мы еще вернемся к обсуждению исключительно интересного значения слова *вибхакта* или распределитель. Пока же ограничимся вопросом об очеловечивании ведических богов.

К Агни обращались как к главному человеческому существу среди человеческих существ *(нринам нритамах)*[39], главному среди людей *(нринам нрипате)*[40], лучшему из людей *(нритамах)*[41]. К нему взывают, чтобы он производил *(брихат кридхи)*, как человеческое существо *(нриват)*, пищу в большом количестве среди человеческих существ *(нринам)*[42]. «Как человеческое существо», говорит другой *рик*, обращаясь к нему, «дай нам богатство и скот нашим сыновьям и внукам»[43]. Митра и Варуна приглашаются прийти и присоединиться к питию сомы в кругу человеческих существ[44]. «Индра и Вишну, как человеческие существа, даруйте нам дом»[45]. Ашвины наряду с Агастьями, говорят, были первыми среди ведущих людей[46].

[34] I, 30, 9.
[35] IV, 2, 5.
[36] I, 139, 9.
[37] VII, 76, 4.
[38] IV, 17, 11.
[39] I, 77, 4.
[40] II, I, 1.
[41] V, 4, 6; III, 1, 12; IV, 5, 2.
[42] V, 18, 5.
[43] VI, 1, 12.
[44] I, 137, 3.
[45] IV, 55, 4.
[46] I, 180, 8.

Эпитет главного человека среди людей чаще всего применялся, однако, в отношении Индры. Он был самым лучшим человеком среди всех человеческих существ[47]. Вместе с другими людьми он выигрывал сражения[48] и в их кругу ел хорошую пищу[49]. *Яджаманов* (исполнителей ритуала, обряда) попросили предложить Индре лепешки; он присутствовал (там) и был храбрейшим из человеческих существ[50]. Будучи первым среди людей, он в сражениях разрубал врагов на куски[51]. «Мы приготовили *сому* для Индры, который является руководителем всех работ, полезных для человеческих существ, и который является лучшим человеком среди людей»[52]. Он самый сильный вождь среди людей[53]. В прошлом он был главным среди людей[54]. Как вождь людей, он разрывает облака на части и вызывает ливни[55]. Как главный из человеческих существ, он имел такие же жилища, как и другие человеческие существа[56]. Он даже говорил, как человеческое существо *(нриват вадан)*, и «приходил к нам и давал нам пищу»[57]. Подобно человеческому существу, он проникал в армию противника[58]. Испуская крики, как человеческое существо, он вызывал ветер[59]. Подобно человеческому существу, он увеличивал силу[60]. «Индра, который подобен человеческому существу, от тебя мы — вместе с вождями людей — желаем богатства»[61]. В деле обеспечения пищи Индра является главным среди людей: *рик*, в котором это встречается, продолжен как рефрен в третьей книге «Ригведы»; будучи последним риком, он так же, как и двенадцать суктов[62], снова повторяется дважды в десятой книге[63]. Вероятно, ведические поэты придавали большое значение этому обстоятельству. В другом рике говорится, что Индра был не только главным среди человеческих существ, но также и обычным среди них[64].

[47] III, 51, 4; IV, 16, 4; VII, 19, 10.
[48] I, 178, 3.
[49] I, 178, 4.
[50] III, 52, 8.
[51] IV, 33, 3.
[52] IV, 25, 4.
[53] VIII, 402, 2.
[54] VIII, 66, 5.
[55] IV, 22, 2.
[56] VI, 18, 7.
[57] X, 28, 12.
[58] III, 34, 5.
[59] IV, 22, 4.
[60] VI, 19, 1.
[61] VI, 19, 10.
[62] 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 43, 48, 49, 50.
[63] X, 89, 18.
[64] X, 29, 1.

Учтя все эти свидетельства, можно предположить, что Индра был первоначально только героем какого-то ведического племени и в конечном счете достиг положения божества.

Этот вывод встретит резкие возражения наших ортодоксальных ученых. Но им можно ответить, что мы имеем в писаниях не менее ортодоксального комментатора, чем сам Саяна, допущение, что за время составления «Ригведы» реальные человеческие существа действительно достигали положения ведических божеств. Доказательство тому следующее. В одном рике[65] к Индре обращаются как к убивающему в великих сражениях и как к множителю человеческого искусства с *помощью других человеческих существ*. Однако контекст, в котором это приводится, заставляет думать, что Индра делал все это скорее с *помощью Марутов*. Для Саяны это, естественно, представляло проблему. Но каким образом человеческие существа по этому рику могли означать также и Марутов? И он ответил: «человеческие существа» означают «с помощью людей, которые, хотя первоначально и были людьми, позднее достигли положения богов и были названы Марутами».

Это объяснение является спорным, и нельзя не поддаться искушению несколько отойти от него. Если Саяна здесь был верен ведическим традициям, тогда достижение божественного звания со стороны Марутов может рассматриваться как свидетельство живой памяти поэтов «Ригведы». А если это справедливо, то для нас становится возможным установить первоначальные человеческие свойства Марутов посредством исследования основных черт, приписываемых им в «Ригведе», хотя бы как богам. Особое значение этого заключается в том, что из всех ведических божеств одни Маруты сохранили строгие черты первобытно-групповой жизни. На них наиболее часто ссылались как на живущих в гане, или племенном коллективе[66]. Все они были братьями между собой, и среди них, как считают, существовало полное равенство[67]. Они вместе росли[68], родились в одном месте[69] и имели одно и то же жилище[70]. Они были одной силы, одной дружбы и одного рождения[71].

[65] I, 129, 2. Знаменательно, что позднее Маруты были одарены как божества народа — Keith, VBVS. Они назывались сыновьями почвы (*пришни матарах* — Sayana on RV, I, 85, 2).

[66] I, 14, 3; I, 38, 15; I, 64, 9; I, 64, 12; III, 35, 9; V, 52, 13; 5, 52, 14; V, 53, 10 и т. д.

[67] I, 165, 1; V, 59, 6; V, 60, 5 и т. д.

[68] RV, 56, 5; VII, 58, 1.

[69] V, 53, 1.

[70] I, 165, 1; VII, 56, 1.

[71] VIII, 20, 1; VIII, 20, 21.

Таким образом, Маруты имели особое значение в «Ригведе», потому что они сохранили реликты не только определенных черт человеческого происхождения, но также и первобытного, или доклассового, общества, к которому, как человеческие существа, они должны были первоначально принадлежать. Не удивительно поэтому, что, подобно нашим «поющим собакам» из «Чандогья упанишады», они были описаны в «Ригведе» как поющие песни о коллективном труде. На них неоднократно ссылаются как на поющих [72].

Что это были действительно песни труда, очевидно из следующего: во время пения они строили дом на небе и рождали силу Индры [73]. Когда Индра убил дракона, они пели песню для него и готовили ему сому [74]. Но вернемся к вопросу о человеческом происхождении ведических богов. Саяна [75] говорил, что Рибху также, будучи первоначально человеческими существами, в конце концов достигли состояния богов. Эта генеалогия Рибху не является, конечно, изобретением Саяны. Ибо в самой «Ригведе» [76] мы встречаемся с поразительным заявлением, что рибху, будучи все же смертными, достигли бессмертия. Саяна [77] говорил о Рахни практически то же самое. «Хотя раньше, будучи человеческими существами, они были смертными, однако позднее стали бессмертными». Разумеется, как боги они имели меньшее значение. Но Ашвины не были таковыми. И сама «Ригведа» определенно ссылается на Ашвинов как на существа, достигшие положения богов [78].

Довольно знаменательно, что даже после достижения божественности Рибху сохранили явные признаки коллективной жизни. Как указывает Саяна [79], в «Ригведе» о Рибху говорится в единственном числе, потому что они составляли коллективное целое. А Ашвины сами стояли на точке зрения равенства и товарищеских отношений с человеческими существами.

«О Ашвины, наша дружба с вами ведется от наших отцов; в дружбе вы равны нам: мы знаем, что ваши и наши деды делали то же самое [80].

Необходимо заметить, что ведические поэты приписывали эту дружбу и человеческие связи также и другим, более значитель-

[72] I, 166, 7; V, 57, 8; V, 59, 8; VII, 35, 9.
[73] I, 85, 2.
[74] V, 29, 2; V, 30, 6; см. Macdonell, VM, 80.
[75] On RV, I, 20, 1.
[76] I, 110, 4.
[77] On RV, I, 20, 8.
[78] III, 54, 17.
[79] On RV, I, 20, 1.
[80] VII, 72, 2.

ным богам. Вот несколько, хотя и не особенно тщательно отобранных, примеров:

«Индра был настоящим другом. Он был другом с друзьями; другом, благодетелем и защитником[81]. Он был другом, пришедшим с неба, и он приветствовал «нас» как своих друзей[82]; другом, сопровождаемым верными друзьями[83], слушающим как друг хвалы своих друзей[84]. Друзья Индры выливали *сому* для него»[85].

Этих цитат слишком мало для того, чтобы составить реальное представление о том, как настойчиво к Индре — описанному как «самый человечный из богов ...на которого пророки старались как можно больше быть похожими»[86] — обращались или призывали его как друга. Таких ссылок в «Ригведе» действительно много, и было бы утомительно приводить их все. Тем не менее мы можем упомянуть здесь еще об одном рике, потому что, выражая яркие дружеские отношения ведических поэтов к Индре, он представляет для нас — поскольку он отражает прошлое — некоторый дополнительный интерес. «О Индра, дающий лошадей, коров, ячмень, богатство, раз ты был исполнителем наших желаний в прошлом, то и сейчас являешься нашим другом и беседуешь с нами, твоими друзьями»[87].

Агни, подобно отцу, дружба с которым была лучшей из дружб[88], был другом всех людей и наиболее хорошим другом среди всех друзей[89]. Он был другом и слугой богов и хорошо расположенным к друзьям[90]. Пророки, нуждаясь в защите (желая защиты), называли себя его друзьями[91]. «При приближении к нам будь благосклонно расположен, о Агни; будь исполнителем, как друг или как родители; поскольку люди-враги являются обидчиками и притеснителями, истреби их, когда они пойдут против нас»[92]. И так далее. И действительно, ссылки на такое исключительно дружественное отношение к Агни не менее многочисленны в «Ригведе», чем ссылки в отношении Индры.

[81] I, 63, 4; I, 100, 4.
[82] III, 31, 8.
[83] III, 39 5.
[84] III, 43, 4.
[85] III, 35, 1.
[86] Keith, RPV, 433.
[87] I, 59, 2.
[88] I, 26, 3.
[89] I, 75, 4.
[90] III, 9, 1.
[91] Там же.
[92] III, 18, 1.

К Вишвадэвам обращались как к товарищам [93]. Это товарищеское отношение повелось еще со времен отцов и чувствовалось как давно установленное [94]. Подобное же отношение ведические поэты отмечали и для Ашвинов: выражается желание, чтобы эта древняя дружба с ними была возобновлена и чтобы она была скреплена возлиянием и к тому же основана на равенстве [95]. Кроме того, Сома [96], Брахманаспати [97], Савитри [98], Варуна [99], Митра [100], Арьяман [101] и др. поддерживали теплые и товарищеские отношения с ведическими поэтами и их родственниками. Но как товарищи Варуна, Митра и Арьяман были лучше всех. Макдонелл замечает:

«Арьяман, хотя он и сотни раз упоминался в «Ригведе», настолько лишен индивидуальных черт, что в «Наигхантуке» в перечне богов он был пропущен» [102].

За исключением двух отрывков, он всегда упоминался с другими богами, в подавляющем большинстве случаев с Митрой и Варуной. Менее чем в двенадцати отрывках это слово имело лишь нарицательное значение «товарища», которое случайно было связано с этим богом. Так, однажды к Агни обратились со словами: «Ты, *арьяман,* когда ухаживаешь за девушками?» Производное прилагательное *арьямья*, означающее «относящийся к товарищу», один раз встречается как параллельное *митрья*, «относящийся к другу». Таким образом, понятие «арьяман» представляется немного отличающимся от «друга». Это наименование относится к индоиранскому периоду, поскольку встречается в «Авесте».

Подобно этому, замечает Макдонелл, Варуна был «на дружеской ноге со своими почитателями» [103]. Но в какой мере слово «почитатель» правильно характеризует отношение ведических поэтов и их родственников к ведическим богам, это еще нужно изучить. В настоящее же время мы можем исследовать важное указание — ясная и яркая ссылка на прошлое, — содержащееся в этом товарищеском отношении к Варуне:

«Что стало с нашей с вами дружбой, которая существовала в древние времена без какой-либо злобы? Можем ли мы питать

[93] III, 29, 4.
[94] III, 54, 9.
[95] III, 58, 6.
[96] I, 91, 8; I, 91, 15; I, 91, 17.
[97] II, 24, 1.
[98] I, 22, 8.
[99] I, 41, 7.
[100] Там же.
[101] Там же.
[102] VM, 45.
[103] Там же, 27.

ее (дружбу) и войти в ваше за тысячью дверьми жилище — к вам, имеющим пищу в изобилии?» [104]

Эта ссылка на прошлое имеет некоторое специальное значение в отношении особой истории Варуны. Она имеет также некоторое общее значение в «Ригведе», которое мы приводим здесь.

Суть заключается в том, что для создания всех находящихся в «Ригведе» гимнов потребовалось несколько сотен лет [105]. Нет оснований думать, что за эти сотни лет жизнь и мышление ведического народа оставались неизменными. Поэтому естественно, что «Ригведа» должна содержать различные наслоения мысли ведического народа, прошедшего через различные стадии развития. Мы уже имеем теории относительно различных этапов «Ригведы», разработанные передовыми современными учеными. Однако такие теории, основанные главным образом на чисто филологических установках, страдают от ограниченности формального подхода. Они могут ввести нас в заблуждение, заставив думать, что отражение ранних условий ведического народа можно найти лишь в гимнах, фактически составленных в более ранний период. С другой стороны, остается возможность, что гимн, даже считающийся более поздним по лингвистическим основаниям, может, несмотря на это, вызывая память о прошлом, раскрывать что-нибудь о ведическом народе за время его сравнительно ранней стадии развития. Такова ссылка на прошлое, которую мы часто встречаем в упоминании о товарищеских отношениях ведических поэтов с их богами, в особенности с Варуной. Отсюда мы можем заключить, что чем более мы проникаем в предысторию ведического народа, тем яснее видим их богов искренне человечными и поддерживающими товарищеские отношения с членами данного племени.

Филологические соображения также находятся в соответствии с этим выводом. Вот рик, имеющий важнейшее значение:

«О Агни, о Асура, этот наш обряд *(яджна)* наполнен коровами, овцами *(авиман)*, лошадьми, пищей, плодами; ты можешь без гнева всегда присутствовать на нашем собрании *(сабхаван)*, друг, как человеческое существо, обладающее огромным богатством и обширными водами» [106].

Поистине замечательно обращение к Агни как к асуре [107]. Такие ссылки на ведических богов как асуров обычно принимаются за свидетельства индоиранского периода, потому что в «Авесте» это слово еще не вышло из употребления. Саяна

[104] VII, 88, 5.
[105] Macdonell, HSL, 45.
[106] IV, 25.
[107] Cf, VIII, 90, 6, где к Индре обращаются как к асуре.

находит слишком неудобным комментировать их. Это указывает на то, что рик уводит нас назад, к периоду, когда для поэтов «Ригведы» слово *асура* не имело одиозного смысла. Вероятно, более важным является употребление слова *авиман*, «обладатель овец». Это — единственное употребление данного слова во всей «Ригведе» [108], единственная ссылка на владение овцами как на форму богатства. Здесь снова имеется указание на то, что рик относится к периоду, когда ведические пророки разводили овец, чего они в дальнейшем уже не делали. Все это, следовательно, является доказательствами принадлежности рика к архаической форме «Ригведы». И это единственный рик, в котором встречается слово *приват-сакха*— «друг, подобный человеческому существу»; в сравнительно более ранние периоды приятельское отношение ведических поэтов к своим богам было явно антропоморфическим.

Говоря о приятельских отношениях, мы должны напомнить здесь о довольно интересном свидетельстве ведической литературы. В «Ригведе» одно из слов, употребляемых для обозначения «товарища», — *джамих*: к Агни обращались как к *джананам джамих* [109], приятелю всех людей. Саяна, согласно «Унади сутре», объяснил это слово следующим образом: «Корень *джам* означает есть»; «те, кто едят вместе из одного блюда, — друзья, *джамаях*». Одно ясно: объяснение слова «товарищ» *(джамих)* следует искать в том факте, что люди едят из одного и того же блюда.

Вернемся теперь к современным параллелям ведическим богам. Согласно верованию африканских динков, Денгдит был первым, кто отделил небо от земли [110]. Ведический народ приписывал точно такой же миф своему Варуне. В силу закона и власти Варуны небо остается вечно отделенным от земли [111]. Варуна поместил небо и землю в их соответственных местах [112]. Варуна держит небо и землю раздельными [113]. Суть, однако, заключается в том, что этот миф не является специфическим ни для динков только, ни для ведического народа. Он составляет часть всемирно известного верования, реликты которого находятся в древнем Китае, Месопотамии и Египте и который до сих пор бытует среди полинезийцев [114]. В таком случае что же может служить источником такого широко распространен-

[108] Слово *авибхих* встречается четыре раза, но в смысле сита, вероятно, сделанного из овечьей шерсти.
[109] I, 75, 4.
[110] ERE, IV, 707.
[111] VI, 70, 1.
[112] VII, 86, 1.
[113] VIII, 41, 4.
[114] Thomson, SA, II, 90.

ного мифа? Томсон [115] отвечает на этот вопрос на основании анализа космогонии американских индейцев; этот анализ ведет к памяти о племени, первоначально разделенном на две половины, между которыми происходили браки. Поэтому то обстоятельство, что этот чрезвычайно примитивный миф составлял часть живой веры ведических поэтов, показывает, что они ушли не далеко.

Слово «примитивный» может вызвать возражение из-за присущего ему пренебрежительного оттенка. Тем не менее мы имеем здесь ключ к реальной природе ведических богов. Когда первобытные народы употребляют слово «бог», они имеют в виду существо определенного рода, в то время как мы при употреблении того же самого слова имеем в виду существо совершенно иного рода [116]; в конце концов, слова изменяются гораздо медленнее, чем приписываемые им значения. Боги первобытных народов иные, чем наши. А если боги иные, то и гимны и молитвы, обращенные к ним, также должны различаться по своему духу. Это обстоятельство тоже является решающим моментом для понимания ведических гимнов. Однако прежде, чем приступить к их рассмотрению, вспомним некоторые более современные параллели. Вернемся к вопросу о тодах.

4. Тоды

Риверс, обсуждая «молитвы» тодов, не совсем был уверен, правильное ли слово он употребляет.

«Я истолковывал эти термины, относящиеся к области скотоводства, как молитвы и считал, что можно почти не сомневаться, что они имеют природу мольбы с целью призвать помощь богов для защиты священного скота. Следует, однако, признаться, что в данном случае в формулах не было доказательства обращения к богам. Имя бога не приводится в звательном падеже. В некоторых молитвах не было даже простого упоминания о боге, если термин «бог» ограничивался антропоморфическими существами, населяющими горные вершины.

Точное отношение между формулами и богами зависит главным образом от точного значения слова «идитх», которое не совсем ясно. Но каково бы ни было значение этого слова, очевидно, что оно применялось точно так же и в отношении бога и в отношении быка, места, сосуда для молока и других менее значащих предметов [117].

[115] Там же, II, 52, 91.
[116] Frazer, GB, 92 и далее.
[117] T, 229.

Исследование так называемых молитв тодов показывает, почему Риверс не был уверен в отношении применения термина «молитва». Вот тщательно обработанный им типичный перечень кратких формул [118]:

1. *таненма* — да будет здоров или благословен.
2. *тармама* — да будет благополучен или милосерден.
3. *ир карк таненма* — пусть будет благополучно с коровами и телятами.
4. *нуварк ма* — да не будет болезни.
5. *касун арк ма* — да не будет разрушителя.
6. *нудре арк ма* — да не будет ядовитых животных.
7. *кавел арк ма* — да не будет диких зверей.
8. *пер карт па ма* — да сохрани от (падения с) крутых холмов.
9. *пустхт карт па ма* — да сохрани от наводнения.
10. *тут арк ма* — да не будет пожара.
11. *ма ун ма* — да будет дождь.
12. *мадис еу ма* — да подымутся облака.
13. *пул пув ма* — да зацветет трава.
14. *нир ур ма* — пусть вода забьет ключом.

Интерес этого перечня для изучающих веды очевиден. Переведенная на архаический язык вед, каждая мантра этого перечня легко может составить часть какого-либо рика «Ригведы». А все они представляют собой лишь простое выражение повседневных желаний народа, для которого самым ценным является скот. Из этого следует, что буйволы и все связанное с молочным хозяйством являлось для них самым священным — высшим объектом почитания; и нет основания считать, что они стремились принять религиозную точку зрения на эти вещи; просто эти вещи значили для них все. Их обряды предназначались для умножения и защиты скота посредством магий: средства такой защиты представлялись им наделенными самой поразительной магической силой. Поэтому можно ожидать, что если мы попытаемся открыть среди тодов религию (в нашем понимании), то наши поиски окажутся бесплодными или приведут, как это и случилось с Риверсом, к характеристике предрелигиозного мышления тодов как формы дегенерированной религии.

Риверс выдвинул теорию вырождения религии среди тодов на основании предположения — и он сам признает, что это только предположение, — что тоды, мигрируя из различных других частей страны к нилгирским горам, первоначально должны были иметь религию с высокоразвитыми богами, которые были постепенно забыты их теперешними потомками.

[118] Там же, 216.

«Подобно тому как молитвы тодов почти выродились в произнесение голых формул, есть основание полагать, что отношение почитания, которое, несомненно, существует в умах тодов, перенеслось с богов на материальные объекты, употребляемые в богослужении. *Я знаю, что здесь я исхожу из менее надежной основы,* чем в случае «молочных формул», но *общее впечатление,* оставшееся в моем уме от изучения верований и священных институтов тодов, таково, что религиозное отношение почитания было перенесено с богов на объекты, составляющие основу скотоводческого ритуала. Если я прав в этих *предположениях,* то тоды имели религию, находящуюся в процессе вырождения. Я не думаю, что это вырождение прогрессировало только в течение короткого времени, когда тоды подвергались неблагоприятному контакту с внешним миром. Изучение религии тодов дает мне возможность предполагать, что тоды пришли к нилгирским горам с религией более высокого порядка, чем та, которую они имеют в настоящее время. С религией, с развитой системой богов, с верой, что они (боги) направляют и управляют делами людей. И лишь в результате продолжительного и медленного процесса эти боги сделались нереальными, мольба народа об управлении и помощи стала механической, а почитание переключено было с богов не на скалы и камни, а на буйволов и сосуды для молока» [119].

Все это даже не гипотеза, а, как добросовестно считал сам Риверс, просто «общее впечатление», «предположение», которое покоилось на неверной основе. Скорее всего единственным основанием для такого общего впечатления является предположение, что предки тодов когда-то обладали развитой религией с развитой системой богов. Они переселились к нилгирским горам, обладая именно такой религией. При таких обстоятельствах единственным путем, на котором Риверс мог подкрепить свое предположение, являлось допущение другого предположения: старинные боги тодов должны были быть заменены новыми богами. Довольно интересно, что эти так называемые новые боги, доказательство существования которых выдвигалось только Риверсом, по происхождению являются людьми.

«Я *склонен верить...* что эти старинные боги постепенно, в веках, потеряли свою реальность; что некоторые герои поднялись до ранга богов и что жизнь этих героев, основанная до известной степени на действительных фактах, представляла большой интерес для тодов, сохранялась в памяти и передавалась дальше, в то время как легенды о старинных богах постепенно становились туманными и в конце концов совершенно были забыты» [120].

[119] T, 453—454. Italics added.

[120] T, 452 — миф тодов о том, как Квото, человек, стал Мейлитарсом, высшим среди богов.

Очевидно, мы имеем здесь дело с умозрительным смещением сфер наблюдения антропологиста Риверса, зависевших больше от «склонности верить», чем от фактов, которые действительно наблюдались. За неимением сколько-нибудь подлинных доказательств существования первоначально развитой формы религии тодов один только факт, что религиозные представления и практика этого народа не являются подлинной религией, нельзя выдвигать гипотезу о вырождении религии у тодов. А если эта гипотеза неверна, остается только гипотеза, что верования тодов представляют собой предрелигиозную стадию сознания, где боги еще не полностью утратили следы своего «земного» происхождения.

Мы остановились на этом моменте верований тодов, поскольку он имеет прямое отношение к нашему пониманию ведической литературы, которая содержит сведения об аналогичном процессе становления религии. Это не означает, что ведическая литература в целом представляет подобную стадию предрелигиозного сознания. Во многих местах самой «Ригведы» мы встречаемся с божествами как с вполне развитыми в богов, и к ним обращаются в форме звательного падежа. Однако нельзя не заметить, что во многих других гимнах боги не таковы; им еще предстоит освободиться от признаков своего человеческого происхождения и сверхчеловеческих свойств. Еще важнее, что, поскольку это касается более ранних разделов «Ригведы», там едва ли имеются какие-либо следы или зачатки потусторонних или строго духовных ценностей в сознании поэтов, их составивших. Если вообще возможно характеризовать центральную тему такого обширного собрания песен, то этой характерной чертой является желание пастушеского народа приобрести материальные блага.

5. Земные желания

Африканские динки имеют свои устно составленные гимны. Таковы «молитвы», или «формулы», тодов, передаваемые из поколения в поколение. Причина проста. Пастушеские народы не имеют письменности. Им еще предстоит ее создать.

Разумеется, простые гимны динков или наивные формулы тодов не могут идти ни в какое сравнение с величественными литературными творениями ведического народа. Все же имеются некоторые моменты сходства, и они представляют для нас большой интерес. Живя в пастушеском обществе, ведические поэты не были также знакомы с письменностью. Песни или поэмы они творили устно и устно же *(шрути)* передавали их из

поколения в поколение. Поэт Канва, сын Гхоры, обратился к Марутам таким образом:

«Творите гимны устами *(асье)*; распространяйте их, как облако; пойте *уктхья* (хвалебные гимны) гаятрийским размером» [121].

Создание гимнов устами — это довольно понятно. Но как понимать слова «распространяйте их, как облако»? Саяна дает такое объяснение: «Как облако разбрасывает воду, так и это». Иначе говоря, подобно облаку, гимны должны были что-то изливать, и когда мы обсуждали тему «поющих собак» из «Чандогья упанишады», мы видели, что́ должны были изливать ведические песни. Это было исполнением желания. Вот почему ведические песни называются также *камаварши* — оросителями желаний. А какова природа этих желаний? Это желание пищи, богатства, скота, детей, силы и безопасности. И это никогда не было желанием освобождения, или *мокши.* Это слово, означающее высший идеал более поздних поборников вед, фактически не было известно ранним ведическим поэтам.

Для начала процитируем несколько риков из «Ригведы». Перевод довольно свободный, но в мирском характере лежащих в их основе желаний нельзя сомневаться.

Пусть желанное богатство будет окружать нас каждый день.
Пусть пища воодушевляет нас в нашей работе [122].
О Агни, даруй нам изобилие пищи.
О Агни, жалуй нам колоссальное богатство [123].

Пусть мы, о Брахманаспати, ежедневно будем обладать хорошим и
снабжающим пищей богатством;
прибавь нам храбрых [сыновей] к храбрым — ты, величайший, прими наши
призывы с пищей [124].

Этимология имени Брахманаспати, как предполагал Саяна [125], весьма показательна — тот, кто проявляет активность в добывании пищи. Это открытие не Саджаны. Еще Нигханту [126] полагал, что слово *брахма* было одним из синонимов для *анны,* или пищи. Уже одно это раскрывает материалистическое понимание ведических богов; это показывает также, как далеко отошло от вед идеалистическое мировоззрение упанишад, в котором Брахман стал означать конечную реальность как чистое сознание.

[121] I, 38, 14.
[122] IV, 8, 7.
[123] III, 1, 22.
[124] II, 24, 15.
[125] On II, 23, 1.
[126] II, 7.

Иногда, согласно Нигханту, другим синонимом для анны, или пищи, является *питу*. Но *питу* было также именем ведического божества, к которому относилась целая сукта «Ригведы» [127].

Особый интерес этой сукты заключается в ее ярко выраженном материализме:

«Я восхваляю Питу, великого хозяина, сильного, чья укрепляющая сила Трита мучила уродливого Вритру.

Приятный Питу; сладчайший Питу; мы приветствуем *(вавриматхе)* тебя; будь нашим защитником. Приди к нам, благотворный Питу, с благотворной помощью; источник радости, друг, весьма уважаемый и лишенный зависти. Твой аромат, Питу, распространяется повсюду, подобно пыли, распространяющейся повсюду, — как ветер, несущийся по небу.

Те (люди), Питу, которые являются твоими распространителями, сладчайший Питу, — они, которые вкушают тебя и твой сок, увенчиваются подобно тебе, удлиняя шеи.

Умы могущественных богов укрепляются, Питу, в тебе; при твоей активной помощи (Индра) убил Ахи.

О Питу, богатство, которое связано с горами, пришло к тебе; слушаем тебя, о сладчайший, будь доступным, чтобы мы вкушали тебя.

Если мы пользуемся обилием воды и растений, тело становится жирным.

И поскольку мы наслаждаемся, Сома, твоей смесью с кипяченым молоком или отварным ячменем, тело, ты тучнеешь.

О зерно под наименованием Карамбха! Откармливай и наделяй силой орган *(врикка)*; поэтому, тело, ты растешь быстро.

Мы извлекаем из тебя, Питу, нашими словами, как из коров масло для жертвоприношения: ты, который восседаешь и вкушаешь радостно с богами, сядь с нами и с радостью вкушай».

Таким образом, Питу, или пища, — ведический бог, восседающий в кругу богов и людей, — был также полезным для еды и необходимым для того, чтобы сделать тело тучным. Здесь еще не было идеи о душе. Основная идея, очевидно, была далека от религии или духовного.

Процитируем еще несколько примеров из «Ригведы», чтобы увидеть, как глубоко эти поэты были захвачены материальными желаниями. Вот переводы Р. Гхоша, который, основываясь на толкованиях Саяны, находит в риках спиритуалистические идеи. Несмотря на это, земной характер этих песен очевиден.

«Агни, сын силы, господин пищи и скота, дай нам обилие пищи, ты, всезнающий обо всем, что существует [128].

[127] I, 187.
[128] I, 79, 4.

Пусть благоприятная работа, ненадоедливая, немешающая и губительная (для врагов), приходит к нам отовсюду; пусть боги не отвращаются от нас, а даруют нам защиту ежедневно; пусть пребывают всегда с нами, чтобы мы преуспевали [129]. Ушас, обладатель пищи, принеси нам то различное богатство, посредством которого мы можем содержать сыновей и внуков [130].

Когда, Ашвины, вы запряжете свою сеющую изобилие колесницу, освежите нашу силу сочащимся медом, даруйте обильную пищу нашему народу; пусть мы приобретем богатство в споре (раздоре) героев [131].

Пусть мы проявим силу среди других людей, Агни, через пищу и пусть наше непревзойденное богатство сияет как солнце над пятью классами существ [132].

Пусть неприятель, будь то бог или человек, не одолеет нас; защити нас от этих врагов [133].

Сарасвати, лучшая из матерей, лучшая из рек, лучшая из богинь, мы не имеем известности; одари нас материнским достоинством [134].

Приди к нам дружеским, благоприятным и сильным, ты, великий и вездесущий; даруй нам богатство, сохрани от гибели, прославленный, желанный и знаменитый [135].

Мы просим богатства обожаемого (Агни), призывающего богов, чистого, прямодушного, объединяющего, достойного похвалы, господина всего, что многокрасочно, словно колесница, прекрасного по виду и всегда дружественного к человечеству [136].

Мы, твои смертные друзья, обращаемся за помощью к тебе, божественному, внуку вод, благоприятному, блистательному, доступному, безгрешному [137].

Пусть мы будем свободными от болезней, наслаждающимися пищей, свободно странствующими по обширной земле, прилежными в почитании Адитьи (*адитьясья вратам упакшиянто* — буквально: живущими близ *врата*, или обрядов Адитьи) и всегда будем пользоваться великими милостями Митры [138].

Дружеский и прекрасный (Агни), приведи к нам своего друга (Варуну), как две сильные лошади привозят быструю колесницу по дороге к цели; ты получал, Агни, приятные приношения вместе с Варуной и со все освещающими Марутами;

[129] I, 89, 1.
[130] I, 92, 13.
[131] I, 157, 2.
[132] II, 2, 10.
[133] II, 7, 2.
[134] II, 41, 16.
[135] III, 1, 19.
[136] III, 2, 15.
[137] III, 9, 1.
[138] III, 59, 3.

даруй, блестящий Агни, счастье нашим сыновьям и внукам, даруй, прекрасный Агни, счастье и нам самим [139].

Пусть богатство, которому многие завидуют, ежедневно сыплется на нас и пища ожидает нас [140].

Пусть Индра и Варуна, побеждая (врагов), окружают нас (своей) защитой, [чтобы тем самым мы могли иметь] хороших сыновей и внуков, плодородные земли, долгую жизнь и истину [141].

Агни, неиссякаемая доблесть, принеси нам самое могущественное сокровище; (надели нас) окружающими благами, укажи пути к изобилию [142].

Могущественный Агни, даруй нам сына, способного устоять перед врагом; ибо ты обладаешь истиной и даешь пищу и скот [143].

Да будем мы, о боги, наслаждаться великим и непрерывным благоденствием. Пусть мы всегда будем участниками неповторимого радостного дарования и хорошо проведенной защиты Ашвинов; принесите нам, бессмертные (Ашвины), богатство, мужское потомство и все блага [144].

Даруй скорей нам, Агни, огромное богатство с изобилием яств и защиту, такую, как у других богатых людей, с пищей и мужским потомством [145].

Он выше всех земных вещей, пусть он дарует нам богатство, истребляя своих врагов своим величием, несокрушимостью и неприступностью [146].

Пей, как раньше, и да возвеселит это тебя; услышь нашу молитву *(брахма)* и будь возвышен нашими похвалами; делай солнце видимым, питай нас пищей, погуби наших врагов, сохрани скот [147].

Бхага, главный вождь обрядов, Бхага, верно обещающий богатство, Бхага, удовлетворяющий (наши желания), сделай плодотворной эту церемонию, обогати нас скотом и лошадьми; пусть мы, Бхага, возвысимся через мужское потомство и последователей [148].

Защитник жилищ, признай нас; будь нашим высоким прибежищем, защитником от болезней; о чем бы мы тебя ни попросили, будь милостив, даруй нам; будь дарователем благополучия нашим двуногим и четвероногим [149].

[139] IV, 1, 3.
[140] IV, 8, 7.
[141] IV, 41, 6.
[142] V, 10, 1.
[143] V, 23, 2.
[144] V, 42, 17—18.
[145] VI, 10, 5.
[146] VI, 16, 20.
[147] VI, 17.
[148] VII, 41, 3.
[149] VII, 54, 1.

Придите, Насатьи, с вашими дарами в виде скота и лошадей и с дарующей богатство колесницей; все похвалы собираем вокруг вас, блистающих удивительной красотой [150].

Победители (враждебных) людей, Индра и Агни, придите к нам с пищей; пусть недоброжелатели не одолеют нас [151].

Принесите нам, Ашвины, богатство, заключающее в себе скот, мужское потомство, колесницы, лошадей и пищу [152].

Принеси нам богатство сотнями и тысячами, желаемое многими, поддерживающее всех [153].

Одаренный большой мудростью, сохрани нас для славы, для силы, для победы, для счастья, для процветания [154].

Дающий кров Агни, сохрани нашу работу от несправедливых и врагов [155].

Дай нам изобилие, дай большое богатство нашим детям, нашему дому, исполни наше желание жить [156].

О Сома, даруй нам силу и инициативу, уничтожь врагов, действуй для нашего благосостояния [157].

Пусть изливающий блага Сома дарует нам тысячекратное богатство и мощную силу [158].

Сома, пошли дождь, пусть водяные волны в небесном своде принесут неисчерпаемые запасы пищи» [159].

Эти переводы некоторых ведических риков не могут дать нам подлинной картины неясностей и заключенной в стихах мифологической сложности. Тем не менее они дают нам некоторое представление о ключе темы «Ригведы» — *желании земных вещей.* Мы не подбирали специально примеры, они взяты наугад. Могут возразить, что этих риков совершенно недостаточно, чтобы создать убедительную картину «Ригведы», которая, по имеющимся данным, только в редакции, уцелевшей до настоящего времени, не меньше по объему, чем сохранившиеся поэмы Гомера [160]. Можно поэтому прибегнуть к другому стандарту — неоднократно называемому Макдонеллом статистическим стандартом, — чтобы судить, насколько основательно поэты были охвачены материальными желаниями. Этот стандарт состоит в подсчете, сколько раз встречается что-либо в тексте. Нигханту [161] приводит большое число синонимов для слова «анна», или «пища».

[150] VII, 72, 1.
[151] VII, 94, 7.
[152] VIII, 5, 10.
[153] VIII, 5, 15.
[154] VIII, 9, 20.
[155] VIII, 44, 30.
[156] VIII, 68, 12.
[157] IX, 4, 3.
[158] IX, 13, 5.
[159] IX, 49, 1.
[160] Macdonell, HSL, 41.
[161] II, 7.

Ниже приводится примерное определение, сколько раз эти слова вместе с их производными встречаются в «Ригведе»: *андхах* — 119· *ваджах* — 518; *пайях* — 113; *праях* — 110; *шравах* — 218; *приксах* — 43; *питу* — 61; *ваджах* — 24; *сутах* — 181; *шинам* — 3; *авах* — 229; *кшу* — 14; *дхасих* — 12; *ира* — 7; *ила* — 58; *ишам* — 253; *урк* — 89; *расах* — 64; *свадха* — 106; *арках* — 108; *кшадма* —2; *нема* — 13; *самам* — 33; *намах* — 111; *аюх* — 117; *шунтрит* — 48; *брахма* — 232; *варках* — 17; *килалам* — 1; *ишах*— 75; *аннам* — 53.

Общая сумма превышает 3000, что составляет примерно одну треть общего числа риков в «Ригведе». И эти синонимы слова, обозначающего пищу, почти всегда упоминались в контексте, выражающем желание иметь пищу. Все же такое перечисление само по себе дает нам лишь незначительное представление о том, насколько глубоко в «Ригведу» проникли эти земные желания. Нигханту упоминает о 101 синониме для *удаки*[162], или воды, 28 синонимов для *бали*[163], или силы, 9 синонимов для *го*[164], или коровы, 28 синонимов для *дханы*[165], или материального богатства, и 15 синонимов для *апатьи*[166], или потомства. И если остановиться только на одном ярком примере, то слово *го* с его производными встречается в «Ригведе» не менее тысячи раз и определенно относится к желанию иметь скот. Таким образом, если мы согласимся пройти через утомительный процесс перечисления всего количества синонимов для воды, силы, коровы, потомства и материального богатства, встречающихся в «Ригведе» и всегда указывающих на желание их, мы достигнем колоссальной цифры — и это даже при допущении перекрестных ссылок, связанных со значительным количеством двусмысленностей. И все же такой перечень исключал бы большое число других слов, в которых выражены материальные желания.

Таким образом, впечатление, которое мы получаем от взятых наугад примеров, подтверждается тем, что Макдонелл называл статистическим стандартом. Ведические поэты не знали какой-либо песни, которая не являлась бы выражением желания, и какого-либо желания, которое не было бы определенно материальным. И если их желания были явно земными, было бы неправильным приписывать им какие-либо потусторонние или спиритуалистические взгляды на основании шаткого, крайне сомнительного толкования некоторых фрагментов из их песен.

Соблазнительно попытаться дать здесь комментарий. Согласно ортодоксальной или более поздней ведической традиции,

[162] I, 12.
[163] II, 9.
[164] II, 11.
[165] II, 10.
[166] II, 2.

имеется четыре формы человеческого идеала, а именно: *дхарма, артха, кама* и *мокша*. На материалистов всегда нападали из-за того, что они не признавали первый и четвертый идеалы. Основное обвинение состояло в том, что материалисты являются *артхакамапрадхана*, то есть теми, которые допускают только *артху* (материальное богатство) и *каму* (сексуальное побуждение или, в более широком смысле, желание вообще). Поэтому, чтобы судить, насколько ранние ведические поэты сами отличались от материалистов, осуждаемых более поздними поборниками вед, необходимо определить значение идеалов дхармы и мокши в «Ригведе». Классическое определение дхармы [167] — того, «из чего создается процветание в этом мире *(абхьюдаях)* и окончательное освобождение *(нихшреяшах)*», — дано Канадой. Мокша тоже означает конечное освобождение. Было бы поистине удивительным, если бы один рик из более ранних разделов «Ригведы» мог раскрыть идеал мокши, или конечного освобождения, как элемента, вдохновляющего ведических поэтов. А если это так, то было бы неуместным приписывать им идеал дхармы, поскольку, как мы только что видели, классическое понимание дхармы включает идеал мокши. Короче говоря, еще лишенные идеалов дхармы и мокши ранние поэты «Ригведы» представляются нам не слишком отличающимися от материалистов; единственное, что известно о них, это то, что над ними довлели идеалы артхи и камы, хотя они все еще далеки были от того, чтобы сформулировать эти идеалы в виде философского учения.

Можно отметить, что такому пониманию «Ригведы» противоречит простой факт существования множества ведических богов, упоминаемых в «Ригведе». Основанием для этого возражения является то, что мы склонны связывать идею религии — а отсюда потусторонний мир (спиритуализм) — просто с упоминанием богов и богинь. Но мы уже видели, что так называемые боги «Ригведы», как об этом свидетельствуют многочисленные отрывки, далеко еще не подлинно божественны. Даже если учесть, что, судя по другим отрывкам, они несколько приблизились к более «высокому идеалу» божества, предпосылкой к такому близкому божественному состоянию, отраженному в этих отрывках, должна быть предыдущая стадия развития, когда они были людьми и сверхчеловеческими существами, описанными в других разделах. Кроме того, эти ранние поэты настолько были заняты простыми материальными ценностями, что даже их боги в большей своей части мыслились именно в этих условиях.

Груди Сарасвати приносили богатство *(ратнадха)* и были ценителями богатства *(васувит)* [168]. Рибху были наделены

[167] Сутра, I, 1, 2.
[168] I, 164, 49.

богатствами *(ратна-дхатамах)* [169]. Именно таков Агни [170]. Индра — дарователь пищи *(ваджада)* [171], а Ушас — одна из тех, кто даровала источник пищи *(ваджа прасута)* [172]. Интересно, что те же самые эпитеты применялись и к человеческим существам: Агни, лучший из людей, делает их (людей) обладателями богатства *(магхаванах)*, производителями пищи *(ваджа прасутах)* и приготовителями пищи *(ишаянта)* [173]. Сам Агни был господином богатства *(райипатих)* и покровителем пищи *(ваджамбхарах)* [174]. Саяна цитирует Панини, чтобы показать, что это было одним из ведических имен для Агни. Агни приготовлял пищу *вайяяте* [175], а Индра был тем, чьи друзья являются производителями пищи *(шраваджатсакха)* [176]. Индра — единственный с пищей *(ваджаван)* [177], а Ашвины — обладатели пищи *(ваджаванта)* [178]. Агни — господин богатства *(райипатих)* среди богатства *(райинам)* [179]. Матаришван идет к Агни, который подобен богатству *(райимива)* [180]. Индра — полный богатства *(ишаван)* [181]. Агни является множителем пищи *(аннавридхах)* и тем, кто передвигает пищу *(пратичаранти аннаих)* [182].

Тем не менее из всех этих и им подобных эпитетов наибольший интерес для нас представляют те, которые применялись ведическими поэтами почти одинаково как для своих богов, так и для своих родственников. Одним из них был *аркин*, обладатель пищи. К *гане* из Марутов обращались как к обладателю пищи (*аркин*) [183]; в то же самое время человеческие существа (люди) назывались *аркинах* [184]. Другой такой термин — *ваджаратна* (буквально — разгоряченный пищей). К Ашвинам [185] и к Рибху обращались как к *ваджаратнам* [186]. В то же самое время поэты пели: «Пусть мы будем обладать богатством, пусть мы будем разгоряченными пищей *(ваджаратнах)* [187]. Индру просили

[169] I, 20, 1.
[170] I, 1, 1.
[171] III, 36, 5.
[172] I, 92, 8.
[173] I, 77, 4.
[174] I, 60, 5.
[175] IV, 7, 11.
[176] VIII, 46, 12.
[177] III, 60, 6.
[178] VIII, 35, 15.
[179] I, 60, 4; I, 72, 1.
[180] I, 60, 1.
[181] I, 129, 6.
[182] X, I, 5.
[183] I, 38, 15.
[184] I, 7, 1; I, 10, 1.
[185] IV, 43, 7.
[186] IV, 34, 2; IV, 35, 5.
[187] V, 49, 4.

дать «нам» знание, *дхиях* (или действия), как достичь разгорячения (насыщения пищей) [188]. Третьим интересным примером является *ваджаян*. Даже Саяна [189] иногда вынужден был толковать это как «деление или производство пищи». К Индре обращались как к производителю пищи *(ваджаянтам)* [190]. Сома является производителем пищи *(вайяян)* [191]. Наряду с рибхами, которые являются обладателями пищи, Индру, пока он производил пищу *(ваджаян)*, просили идти к *яджне* [192]. Однако наиболее часто упоминается об этом в связи с человеческими существами: «Во время производства пищи *(ваджаянива)* восхваляйте Агни — первейшую пищу *(яшастамасья)*» [193]. «О Индра, мы во время приготовления пищи *(ваджаянтах)* окропляем тебя *сомой*» [194]. «Когда мы приготовляем пищу в *яджне*, мы призываем Индру» [195]. Люди *(нарах)* во время приготовления пищи *(ваджаянтах)* взывают к Индре [196]. К Агни обращаются как к господину богатства *(вашупати)*, с помощью которого «мы можем во время приготовления пищи *(ваджаянтах)* получить пищу» [197]. «Мы, пока приготовляем пищу *(ваджаянтах)*, призываем Агни защитить нас в сражениях — Агни, множителя богатства в сражениях» [198]. В большом количестве случаев призыв, сопровождающий акт приготовления пищи, направляется к Индре: «Индра, мы призываем тебя, пока приготовляем пищу» [199]. «Во время приготовления пищи мы призываем Индру и Ваю даровать нам пищу» [200]. Слова при приготовлении пищи посылаются к Индре [201]. Индра остается с производителем пищи [202]. «О Индра, защити нас, производителей пищи» [203]. Но что представляет наибольший интерес, так это то, что были поэты даже во времена «Ригведы», которые считали, что производство пищи являлось достаточно важным для человеческого существа, и призыв к Индре для этой цели был бесполезным: «О люди, когда вы приготовляете пищу, вы воссылаете хвалы Индре, как если бы он действительно существовал! Но кто

[188] VI, 35, 1.
[189] III, 60, 7.
[190] VIII, 98, 12.
[191] IX, 68, 4.
[192] III, 60, 7.
[193] II, 8, 1.
[194] I, 30, 1.
[195] VI.
[196] IV, 35, 8.
[197] V, 4, 1.
[198] VIII, 11, 9.
[199] VI.
[200] Там же.
[201] VIII, 3, 15.
[202] V, 31, 1.
[203] V, 35, 7.

когда-либо видел Индру? Следовательно, кого мы должны восхвалять?» [204]

Эти примеры не были тщательно отобраны, а взяты более или менее наугад. Несомненно, что некоторые из исследователей «Ригведы» могут без больших усилий найти к ним много параллелей. Будучи глубоко заняты материальными ценностями, поэты «Ригведы» едва ли знали или восхваляли какого-либо бога, который не был бы жизненно связан с этими ценностями. И для того, чтобы не приписывать слишком поспешно ранним ведическим поэтам понимание спиритуалистических идей, будет, может быть, полезно сделать здесь некоторое предостережение. Слова изменяются медленнее, чем их значение. Поэтому часто случается, что при новых обстоятельствах для описания новых явлений сохраняется старое слово. Общепринятое мнение, что «Ригведа» по своему содержанию представляется спиритуалистической, в значительной степени является результатом именно такой путаницы: большое число слов, первоначально имевших в «Ригведе» материалистическое содержание, сохранилось в более позднем санскрите с измененным, то есть спиритуалистическим, смыслом. Короче, значение этих слов перешло в свою противоположность.

Наиболее удобным примером было бы, пожалуй, слово *бхагаван*. В наше время оно употребляется как самое общепринятое слово для обозначения бога. Однако *бхага* в «Ригведе» означало просто материальное богатство или долю в нем. Бхагаван поэтому означает «того, кто с материальным богатством», или «того, кто имеет право на долю».

Слово *ишвара* (бог) служит другим примером. Однако поэты «Ригведы» не применяли его для обозначения бога. Нигханту [205] упоминает для этого четыре синонима: *раштри, арьях, ништван* и *джняна*. Все они относятся к тому, что связано с функцией «распространения» — вероятно, увеличения или приращения. Но увеличения или приращения чего? Разумный взгляд на контексты, в которых эти слова действительно встречались в «Ригведе», не оставляет какого-либо сомнения: это была активность для увеличения или приращения материального богатства, в особенности пищи. Таким образом, Индра — как *арья* — посылал скот ведическим певцам и возвращал земную пищу ее дарователям [206]. Агни — как *арья* — в прошлом вел людей к созданию изобилия пищи [207]. Кроме того, — как арья — он производил

[204] VIII, 100, 3. Поэт этого гимна был Нема из клана Бхригу. В последующих риках этого гимна Индра появляется перед Немой, рассеивает его сомнения и восхваляет самого себя.
[205] II, 22.
[206] I, 33, 3; I, 81, 6.
[207] I, 70, 1—2.

богатство и поддерживал риту, питал богов и людей, даруя им пищу [208].

Ваю — как *ниютван* — призывался с богатством для услаждения певцов [209]. Индра — как господин ины — был дароватслем лошадей, коров, ячменя, а в прошлом — исполнителем желаний, как друг в отношении к друзьям [210]. Агни — как *джняна*— был господином и хранителем богатства [211]. И так далее. Было бы утомительно умножать примеры. Но что следует запомнить, так это то, что если боги «Ригведы», таким образом, неизменно представляются связанными с активностью увеличения материального богатства — особенно пищи, — то можно сделать вывод, что первоначально они были лишь производителями этого богатства. Интересно, что Нигханту упоминал о четырех синонимах для *аншварьякарманах* — активности создания материального богатства или средств существования; излишне добавлять, что все это относится к деятельности самих богов.

6. *Сравнительный метод*

Резюмируем. То, что неизменно порождало песни «Ригведы», было только простым повседневным желанием пастушеского народа. Даже боги, при восхвалении которых поэты так часто приходили в экстаз, были лишь выражением таких желаний как уже исполненных. Другими словами, на основе тех же самых простых, повседневных желаний создались и сами ведические боги. Призывы к ним часто были только дружескими просьбами помочь поэтам и их родственникам осуществить эти желания. Мы не можем считать такие просьбы как выражения богослужения. Ибо боги в большинстве песен были только людьми или квазичеловеческими существами; и если в некоторых других песнях они переставали быть таковыми, то даже и это указывает на предшествующую стадию, когда они должны были быть таковыми. То есть, хотя некоторые из ведических поэтов больше приблизились к тому, что мы понимаем под религией, у их предков не было религии. А как раз эти предки нас больше всего и интересуют.

Могут возразить, что такой подход к «Ригведе» игнорирует или упускает из виду важный характер этих песен. Они не были песнями в обычном смысле слова, они предназначались для служения *(винийога)* в ведических ритуалах *(яджнях)*. А это означает, что для понимания первоначального значения ведических песен нам необходимо обратиться к вопросу об источнике ведических ритуалов.

[208] I, 71, 3.
[209] I, 135, 4.
[210] I, 53, 2.
[211] I, 149.

Яджня, или ритуал, в некотором смысле является ключом к ведической литературе. Однако прежде чем мы подойдем к вопросу об источнике *яджни*, необходимо уточнить сравнительный метод, который мы рассматривали во II главе.

Если ведическое общество не может быть понято вне зависимости от ведической яджни, то и ведическая яджня в свою очередь также становится непонятной, если ее обособить от ведического общества. Ключ к ведическому обществу заключается в пастушеской экономике ведического народа. Поэтому, в соответствии с нашим методом, мы можем начать с вопроса: что вообще известно относительно основных характерных черт социальной организации народа, находящегося на пастушеской стадии экономического развития?

Этот вопрос уводит нас назад, к главе IV, где мы рассматривали классификацию сохранившихся до нашего времени племен с точки зрения их экономического развития. Здесь особенно примечательно то, что, подобно третьей ступени земледельческой экономики, вторая, или наиболее передовая, ступень пастушеской экономики отмечает конец доклассового или подлинно племенного общества: именно на этой ступени племенное общество начинает распадаться. Другими словами, имелись два параллельных пути преобразования доклассового общества в классовое. Они представляли собой развитие земледельческой и пастушеской экономики. Однако конечное качественное изменение — полное преобразование доклассового общества в общество, разделенное на классы, — могло быть только результатом накопления количественных изменений, постепенного увеличения производительности человеческого труда, которое в конечном счете дало возможность производить больше, чем это было необходимо для его (общества) поддержания, то есть создало возможность для немногих жить за счет труда многих — существенная предпосылка для деления общества на классы. Мы попытаемся проследить некоторые аспекты этого процесса в той мере, в какой они отражены в ведической литературе. В данный момент нам необходимо лишь вспомнить, что развитие пастушеской экономики само по себе представляло продолжительный процесс, лишь в конце которого имел место окончательный распад доклассового общества.

«Ригведа» была составлена пастушеским народом, но для того чтобы создать ее полностью, потребовалось несколько столетий. Этот долгий период был также временем накопления количественных изменений в производительных силах ведического народа. Это был период создания материальных условий для окончательного качественного перехода от доклассового общества к обществу, разделенному на классы. Таким образом, на основе общего закона социального развития следует предположить, что «Ригведа» в целом представляет собой литера-

туру продолжительного переходного периода, сохраняющую, с одной стороны, память, а иногда даже и прямые реликты о доклассовом обществе наряду с его характерными верованиями и обычаями и, с другой стороны, являющуюся предзнаменованием классового общества.

Что ведический народ был первоначально племенным — это не новость. Наиболее передовые из современных ученых без колебаний употребляют слово «племенной», когда говорят о социальной организации ведического народа[213]. Но особое преимущество сравнительного метода помогает нам сделать шаг вперед — к более отчетливому пониманию племенного общества — и тем самым дает нам возможность понять некоторые более или менее очевидные характерные черты «Ригведы» в свете того, что нам известно о сохранившихся до нашего времени племенах.

Здесь заслуживает быть отмеченным по крайней мере один пример того, как даже наши наиболее выдающиеся современные ведантисты, игнорируя сравнительный метод, приходят к заключению, по меньшей мере поверхностному. Вот высказывание Винтернитца[214]:

«Однако мы не должны строить слишком возвышенного представления о моральных условиях в древней Индии и рисовать их себе в такой идиллической манере, как это делает иногда Макс Мюллер. Мы слышали в гимнах «Ригведы» о кровосмешении, обольщении, супружеской неверности, аборте, как равно и об обмане, воровстве и грабеже. Все это, однако, ничего не говорит против древности «Ригведы». Современная этнология ничего не знает о «неиспорченных детях природы», но и не рассматривает все первобытные народы как грубых дикарей или как чудовищных людоедов. Этнологи знают, что ступенчатая лестница бесконечных градаций наиболее широко различающихся культурных условий ведет от первобытных народов к полуцивилизованным народам и далее к цивилизованным нациям. Нам не следует поэтому представлять народы «Ригведы» ни как идиллических пастушков, ни как орды грубых дикарей, ни как народ рафинированной культуры. Картина культуры, которая раскрывается в этих песнях... показывает нам арийских индийцев как активных, веселых, воинственных людей, придерживающихся простых и в какой-то мере все еще дикарских обычаев. Ведические певцы умоляли богов о помощи против врагов, о победе в сражении, о славе и богатой добыче. Они молились о ниспослании богатства, груды золота, бесчисленных стад скота, дождя для своих полей, о благословении для детей и о долгой жизни. Но мы не нашли,

[213] CHI, 1, 81 и далее; IA, 245 и далее.
[214] HIL, I, 67—68.

однако, в песнях «Ригведы» изнеженной, аскетической или пессимистической черты индийского характера, с которыми мы будем снова и снова встречаться в более поздней индийской литературе».

Это логично, но только в отрицательном смысле, как противоположность идиллической картине, нарисованной Максом Мюллером, и, разумеется, также мистическому благоговению, длившемуся так много столетий. И такая отрицательная ценность этого высказывания является результатом допущения — быть может, неуверенного и частичного — сравнительного метода, признания, что современной этнологии еще предстоит пролить свет на такую древнюю литературу, как «Ригведа». Ибо ведический народ не мог, подобно Афине Палладе из греческой мифологии, появиться как deus ex machina в полном вооружении. Напротив, подобно всем другим народам мира, они начинали жизнь с низшей ступени в шкале социальной эволюции, или, как сказал Винтернитц, им пришлось постепенно подниматься по лестнице, ведущей от дикости к цивилизации. Далее, как правильно отмечено, даже в «Ригведе» сохранились пережитки диких обычаев, которые, очевидно, не могут быть поняты иначе, как в свете того, что вообще известно относительно таких обычаев, все еще сохранившихся среди весьма отсталых народов.

Тем не менее заключения, к которым пришел Винтернитц, представляются довольно мелкими и даже определенно ложными. И это является результатом недостаточно серьезного отношения к сравнительному методу как таковому.

Современная этнология отрицает, что первобытный народ столь же был склонен к «кровосмешению, обольщению, супружеской неверности, аборту, обману, воровству и грабежу», как и цивилизованные народы, что, другими словами, в социальных пороках первобытные народы соперничали с цивилизованными. Суть в том, как отчетливо объяснил Энгельс[215], что невозможно судить о сексуальной морали первобытного общества по нашим собственным стандартам; и хотя межплеменные войны, а отсюда и грабежи, могли стать постоянной характерной чертой более развитых стадий пастушеской экономики, материальные условия для появления воровства внутри племени не развивались в подлинно первобытном обществе по той весьма простой причине, что собственность тогда еще была общей. Поэтому если и можно в «Ригведе» найти следы, указывающие на социальные пороки в современном смысле, то отрывки, в которых они встречаются, относятся к той стадии социального развития, когда подлинно первобытные условия начали распадаться. Но основная и характерная часть «Ригведы»

[215] OF, 60 и далее.

не обнаруживает социальных пороков, как мы понимаем их сегодня.

Позднее мы вернемся к обсуждению понятия *риты* в «Ригведе» и увидим, что она представляет то, что Энгельс[216] называет «простым нравственным величием древнего родового общества». Но сначала скажем о наиболее характерном в социальной организации.

В соответствии с нашим методом мы можем начать с того, что непосредственно наблюдается относительно племен, доживших до настоящего времени и находящихся в той же стадии развития, что и ведический народ. Такими, по мнению самого Винтернитца, являются африканские кафры. И вот каковы наблюдения Кидда[217] относительно главных черт их социальной организации.

Кафр чувствует ту основу, которая привязывает его к клану. Чувство солидарности семьи в Европе представляется тонким и слабым по сравнению с полнокровным чувством общего единства кафрского клана. Требования клана целиком поглощают права отдельного лица. Система племенного владения землей, настолько стройная, что может удовлетворять самым смелым мечтам социалистов, является стойким доказательством наличия чувства общего у членов клана. К счастью для европейцев, это чувство единства не распространилось за пределы племени, иначе бы ни одному белому не выжить в Южной Африке. В старые времена человек не испытывал чувства личной обиды, когда глава заставлял его работать на белого человека и затем требовал от него отдать все или почти все из его заработка вождю клана; деньги хранились в клане, и то, что являлось имуществом клана, было и имуществом отдельного лица, и наоборот. Следует отметить, что туземцев научили ценить имущество отдельного индивида не только миссионеры, но также торговцы, владельцы рудников и землевладельцы. Поразительным фактором в этом единстве клана было то, что он не был надуманной схемой, навязанной посредством законодательства подневольным людям, а планом, который возникал непроизвольно. Если один член клана переносил лишения — переносил лишения весь клан. Единство не было прекраснодушной религиозной фантазией, доставляющей удовольствие уму, но таким подлинно прочувствованным, что оно образовывало действительную основу, на которой могли возникать альтруистические настроения. Грубое себялюбие обуздывалось, бурные страсти сдерживались импульсом, который человек хорошо чувствовал в себе, сдерживались инстинктивно и добровольно.

[216] OF, 163.
[217] SC, 74 и далее.

Если современные кафры все еще находятся на том этапе развития, который ведический народ прошел много тысяч лет назад, и если, далее, единство, которое могло «удовлетворить самые смелые мечты социалистов», является ключом к социальной организации кафров, то нам представляется вполне логичным ожидать отражения или реликтов такого же единства в литературе ведического народа.

Есть одна замечательная черта у «Ригведы», выявляющаяся в некоторых отрывках из нее, на которые мы ссылались. Желание земных предметов, которое прямо или косвенно составляет сердцевину ведических песен, заключает в себе ярко выраженную коллективистскую тенденцию. Другими словами, они не были желаниями отдельного лица ради его личного удовлетворения, но ясными и определенными желаниями группы лиц ради коллективного благосостояния всех. Это не значит, что в «Ригведе» нет разделов, в которых выражалось бы индивидуальное желание. Такие разделы существуют, очевидно выражая собой распад первобытной коллективной жизни ведического народа. Однако нашим отправным пунктом служит коллективное сознание в «Ригведе», которое не может быть ничем иным, как лишь отражением коллективной жизни ведического народа в период его раннего развития.

Это чувство коллективности настолько очевидно в «Ригведе», что практически его нельзя игнорировать. Не говоря уже о пище, скоте и других формах материального благосостояния, даже когда желали детей — и особенно мужского потомства, — они желали этого для группы в целом: для «нас», а не для «меня»[218]. При данных обстоятельствах представляется странным, что даже выдающиеся исследователи вед оставляют без внимания такие ярко выраженные и очевидные характерные черты ведических песен. Причина заключается в том, что́ Маркс называет юридической слепотой даже величайших ученых, и, как мы видели, сравнительный метод мог бы быть лекарством от этого недуга.

7. *Реликты коллективной жизни*

В главе III, разделах 7 и 12, при обсуждении проблемы *ганы* и *враты* в ведической литературе мы встретились с некоторыми аспектами коллективной или доклассовой организации ведического народа. Существует много более интересных свидетельств того же самого или его пережитков и в «Ригведе». Более удобно рассмотреть их под двумя рубриками: 1) свидетельства общего характера и 2) свидетельства более специфи-

[218] E. G. I, 73, 9; II, 11, 21 и т. д. На самом деле можно внести в каталог большее количество ссылок.

ческого характера. К последним будут относиться вопросы производства, распределения и администрации. Вопрос о производстве логически должен быть первым. Однако ввиду значительной сложности этой проблемы мы решили поставить ее уже после обсуждения вопросов распределения и управления (администрации). Ибо то, что выяснится относительно ведического народа из изучения его метода распределения и управления, может пролить свет на некоторые все еще темные стороны их способа производства; то есть если их способ распределения и управления окажется явно коллективным, то возникнет предположение, что и их способ производства должен был быть таким же. Но сначала о свидетельствах более общего характера. Необходимо вспомнить, что сознание равенства является лишь необходимым дополнением коллективности.

Вот два идущих друг за другом *рика*[219] из «Ригведы»:

«Эти древние поэты *(каваях пурвьясах)*, наблюдатели *риты* находились в радостном кругу с богами *(дэванам садхамада асанн)*; эти предки *(питарах)* приобрели тайный блеск; с заклинаниями об истине они породили Ушас.

Будучи объединены *(адхи сангатасах)* общим скотом *(самане урва*, по мнениею Саяны, *сарвешан садхаране го — самухе)*, они стали одним умом *(самутанате*; *Саяна — те ека буддхай бхаванти)*; они вместе боролись, они не нарушали ритуалов *(вратани)* богов; не причиняя вреда друг другу, они жили богато».

Следует заметить, что мы имеем здесь ссылку на очень древний период жизни ведического народа, так как рики относятся к более старой форме «Ригведы» и к тому же в них имеется явная ссылка на прошлое. Особый интерес, однако, заключается в том факте, что, несмотря на неясность некоторых деталей, довольно четко выясняется широкая картина первобытного коммунизма с его коллективным сознанием. И эта память о первобытном коммунизме была также памятью о времени, когда люди наслаждались веселым общением с богами и даже сами боги представлялись не паразитическими получателями жертвоприношений, как они отражаются в более поздних представлениях, а исполняющими свои собственные ритуалы и доступными для человеческого воздействия или защиты от них. Кроме того, не следует упускать из виду простое моральное величие ведического народа, когда он жил в таких первобытно-коммунистических условиях: древние поэты соблюдали *риту* и зависть была им неизвестна.

Древние поэты, на которых ссылались рики, были ангирасами. Мы можем здесь несколько отклониться от темы, чтобы

[219] VII, 76, 4—5.

рассмотреть мифы о них в «Ригведе», поскольку они имеют существенное значение с точки зрения первоначальных отношений между ведическими поэтами и ведическими богами. Собранием мифов мы обязаны Макдонеллу [220].

Вебер считает, что ангирасы были жрецами в индоиранский период. Их тесная связь с атхарванами, кажется, подтверждает это, хотя более вероятно, что они были скорее примитивными колдунами, чем жрецами в более позднем значении этого слова. Во всяком случае, не оставляет сомнений, что первоначально они были человеческими существами. Поэты «Ригведы» неоднократно говорят о них как об «отцах» [221], наших «отцах» [222] и «наших древних отцах» [223]. В перечислении предков упоминались «древние ангирасы» [224]. Они упоминались также как отцы наряду с атхарванами и бхригами [225], которые по происхождению были лишь человеческими существами. Анукрамани [226] приписывает составление девятой книги «Ригведы» различным ангирасам, указывая, что по старой традиции о них вспоминают как о древних поэтах или, что более подходит, как о поэтах-колдунах.

В то же время из других мифов о них в «Ригведе» мы можем видеть, как они постепенно вырастали до положения ведических богов. Посредством яджни они достигли бессмертия и дружбы с Индрой [227]. Сопровождаемый ими Индра пронзил Валу [228] и произвел коров [229]. Вдохновляемый их восхвалениями, сам Индра делал то же самое [230]. Как предводительствующий ими, Индра назывался *ангирастама*, вождем ангирасов [231]. «Между прочим, — добавляет Макдонелл [232], — Индра занимает менее важную позицию, чем ангирасы, в мифе о коровах. Так, говорят, что ангирасы с Индрой в качестве их товарища опустошили стойло с коровами и лошадьми (X. 62. 7). Здесь мы имеем переходный период, когда имя Индры больше не упоминается и его характерные функции непосредственно приписываются самим ангирасам. Посредством обрядов они угоняли коров и пронзали Валу (X. 62. 2), заставляли солнце подниматься на небе и посылать свои лучи на

[220] UM, 142—143.
[221] X, 62, 2.
[222] I, 71, 2.
[223] I, 62, 2.
[224] I, 139, 9.
[225] X, 14, 6.
[226] См. Macdonell, VM, 143.
[227] X, 62, 1.
[228] II, 11, 20.
[229] VI, 16, 6.
[230] II, 15, 8; IV, 16, 8.
[231] I, 100, 4; I, 130, 3.
[232] VM, 142—143.

землю (X. 62. 3). Посредством обрядов они раскалывали скалы (IV. 13. 11). Если ангирасы могли таким образом узурпировать самого Индру в его наиболее характерных функциях, то причина этого может заключаться только в том, что они становились не только друзьями Индры, но в некоторых отношениях даже и равнялись с ним. То есть ангирасов, первоначально рассматриваемых лишь как человеческие существа, в конце концов превращали в богов. И только с этой точки зрения мы можем понять, почему Брихаспати, рассекая скалы и завладевая коровами[233] или, подобно Бхаче[234], даруя коров, мог называть себя ангирасом. Агни хотя иногда и назывался вождем ангирасов[235], чаще назывался просто ангирасом[236]. «В одном отрывке (I. 31. 17), — говорит Макдонелл[237], — в котором поэт возглашает: «О Агни, приди к нам как к манушам, как к ангирасам, о Ангирас», — это имя обозначает и предка и Агни». Не удивительно, что им предлагается сома[238] и их призывают как богов[239]. Мы видели результат того же самого процесса в отношении Марутов и Рибхов. Мы также отметили, что даже после превращения их в богов за ними сохраняются яркие черты коллективной жизни, которой они, вероятно, жили как человеческие существа. Не удивительно поэтому, что мы можем найти некоторые особенности и в отношении ангирасов. Целая сукта в самой последней книге «Ригведы»[240] была посвящена их восхвалению. Мы находим там наиболее частые призывы к ним как к богам. Однако одна из самых характерных черт сукты заключается в том, что повсюду об ангирасах говорится как о группе в целом коллективе. Вероятно, первоначально ангирасы рассматривались не только как человеческие существа, но именно как люди, живущие коллективной жизнью доклассового общества. Два рика, с которых мы начали, подтверждают данное положение: эти поэты сообща владели коровами, и сознание у них было коллективистское.

Это возвращает нас к главному моменту нашего обсуждения, а именно к вопросу о реликтах коллективности в «Ригведе». Было бы удивительным, если бы ссылки на коллективную собственность ограничивались только двумя риками. И действительно, мы встречаемся с подобными же ссылками и в других риках. Вот другой пример существования коллектив-

[233] VI, 73, 1; 3.
[234] X, 68, 2.
[235] I, 75, 2; I, 31, 1.
[236] В I, 127, 2. Агни представляется самым старшим среди ангирасов, а в VI, 11, 3 он самый мудрый из них.
[237] VM, 143.
[238] IX, 62, 9.
[239] III, 53, 7.
[240] X, 62.

ной собственности, упоминаемый одновременно с важной ссылкой на прошлое.

Как и в прошлом *(пурвават)*, он (Агни) порождает общее богатство *(саманам дханам)* для живых существ [241]. Но в ряде других примеров ссылок на прошлое не встречается.

«Пусть общественные коровы *(саманам нама дхену)* ходят быстро [242].

Мы призываем Индру, хранителя общего богатства *(саманам васаванам)* и дарователя изобилия *(васу-джувам)* для защиты [243].

О Индра, как девица, остающаяся с отцом, получает равную долю *(бхагам)*, так и ты принеси и отмерь нам *(кридхи упамаси)* это богатство; дай нам долю для нашего тела *(танван)*...» [244]

Закон наследования выражен в риках довольно туманно; но его материалистическая направленность совершенно очевидна, ибо все желаемое предназначается для тела. В другом интересном рике право общей собственности на коров, видимо, вытекает из самого понятия инстинктивной морали — *риты* — раннего ведического народа:

«О Агни, твое сияние доходит до нас и ты также приносишь нам коров риты (*ритасья дхена анаянта сасрутах;* Саяна истолковывал *сасрутах* как *саманам гаччхантьях*)» [245].

Человеческие существа, помощью которых боги часто пользовались, описывались иногда как равные между собой. «Наряду с людьми, равными между собой (*саманаир нрибхих ят юктах*), о Агни, ты убивал демонов» [246].

Люди становились равными богам [247], и это со времен «отцов» [248]. Агни был равен всем [249]. Индра охранял коров, убивал вритров и был равен всем [250]. Подобного рода равенство подразумевалось также и среди самих богов. Индра и Агни, как братья-близнецы, имели одних и тех же родителей [251]. Насатьи сидели вместе и пили сому с человеческими существами [252]. Ашвины были равными по происхождению и в дружбе [253]. Маруты

[241] III, 2, 12.
[242] VI, 66, 1.
[243] VIII, 99, 8.
[244] II, 17, 7.
[245] I, 141, 1.
[246] I, 69, 8.
[247] III, 58, 6; VII, 72, 2.
[248] VII, 72, 2.
[249] I, 127, 8.
[250] IV, 30, 22.
[251] VI, 59, 2.
[252] VII, 73, 2.
[253] VIII, 73, 12.

имели общее жилище [254], а некоторые из богов пользовались общими предлагаемыми им жертвоприношениями [255]. Можно даже найти богов, трудящихся сообща:

«О Рибхи, создавайте вместе пищу для нашей яджни, для нашего труда, чтобы пища сопровождалась потомством: — чтобы мы могли жить вместе со всеми героями, народом, дайте силу нашим органам» [256].

Однако из всех реликтов коллективности в «Ригведе», пожалуй, самые яркие можно найти в ее последней сукте, которая и хронологически принадлежит к ее самой последней форме. Последние три рика этой сукты отражают наиболее интенсивно стремления к равенству и коллективности, которыми когда-то пользовались ведические народы и их боги, но которые, очевидно, были ими утрачены.

«Действуйте сообща; будьте близко соединены; пусть ваши умы будут в согласии, как боги старины были согласны относительно своей доли.

Пусть будет их совет *(мантра)* одинаковым; их собрание единодушным; их направление *(врата)* одинаковым; их намерения схожими *(сика читтам)*; я приношу вам одинаковое жертвоприношение; входите вместе в те же самые мысли. Пусть ваши намерения будут едины, ваши сердца едины, ваши мысли едины, так чтобы это было хорошо для вас, находящихся вместе» [257].

Первобытная коллективность жизни ведического народа должна была рушиться и действительно рухнула. Но, как мы увидим, она была разрушена такими силами, что это представлялось некоторым наиболее чувствительным поэтам как деградация, падение. И они оплакивали прошлую жизнь, пытались возродить память о прошлом, как если бы это было восстановлением блаженных времен равенства и единства, которыми когда-то наслаждались их предки.

Решающий момент выражен словами: *дэвах бхагам артха пурве саньянанах упа асате* — точно так, как в прошлом боги в своей коллективности имели обыкновение брать лишь свою равную долю. Очевидно, обстоятельства изменились: Индра уже стал требовать бóльшую долю добычи [258].

Но что подразумевается здесь под «долей» и что значит — «соответствующие доли» богов? Это приводит к отличительным чертам метода распределения при первобытном коммунизме и его реликтов в «Ригведе».

[254] V, 87, 4.
[255] I, 25, 6.
[258] I, III, 2.
[257] X, 191, 2—4. Cf. AY, VI, 64 (tr) Whit.
[258] VII, 32, 12.

8. *Бхага и Анша: распределение*

Дарвин[259] отметил, что полное равенство существовало среди отдельных лиц фьючжианских племен, и это, как он предполагал, было гибельным с точки зрения надежды для них стать когда-либо цивилизованными. Ибо это равенство поддерживалось особым способом распределения, который состоял в равном делении всего, чем они владели: «Даже кусок ткани, данный одному, разрывался на части и распределялся; ни один не становился богаче другого». Вели[260] отметил тот же самый обычай у веддхов Цейлона.

Мы имеем здесь ключ не только к практике пропорционального распределения богатства, на что имеются частые ссылки в «Ригведе», но также и к источнику происхождения двух в некотором отношении специфичных ведических богов, Бхаги и Анше, которые оба означают «долю»; экономическая функция обоих сравнима с функцией мойр в древней матриархальной Греции. Однако наш метод требует, чтобы мы начинали с более детального изучения того, что известно вообще относительно способа распределения, характерного для первобытного, доклассового общества.

Самые грубые из известных нам дикарей отличаются одним общим свойством, а именно, что отдельное лицо не имеет персонального права на дичь, рыбу, растительную пищу или даже на полученный им личный подарок. Равноправное общество, в котором он живет, требует, чтобы и другие индивиды, принадлежащие к этой группе, автоматически имели право на равную долю. Вот некоторые интересные наблюдения.

Палмер в «Заметках о некоторых австралийских племенах»[261] говорит:

«Раздел дичи происходит согласно четко установленному правилу, в котором проявляется значительная доля самоотречения; охотник часто берет меньше, чтобы другие могли получить положенную долю. Когда убивают кенгуру, заднюю ногу и спинную часть отдают отцу охотника, другую ногу — брату отца, хвост— сестре, лопатку — брату; печень съедал сам охотник. Иногда его собственная семья оставалась без какой-либо доли, но в этом случае существовало правило, по которому брат выделял семье долю из своей добычи или то же самое делал кто-либо со стороны. Туземец скорее обделит самого себя, заявив, что он не голоден, чем навлечет на себя порицание за жадность или пренебрежение к долгу гостеприимства».

Среди племен Центральной Австралии действует тот же самый принцип, отличаясь лишь в деталях: «Сам охотник берет

[259] NVRW, 242.
[260] Цит. по М. Бриффолту, II, 494.
[261] Там же, 493—494.

только внутренние части и кровь. Затем он ждет, пока получит долю от других охотников, находящихся с ним в родстве» [262].

Бриффолт [263] ссылался на обычай, когда делилась даже однаединственная рыба или змея. А вот описание Ридлея, как австралийцы делят меж собой полученные ими дары:

«Таким образом, когда туземцы, чьи традиционные представления о законе не угасли, приходят в поселки и получают подарки или вознаграждения, они делят их среди своих товарищей; и это не было результатом безрассудности или игнорирования ценности того, чем они обладали, и не щедрости. Когда кто-либо получает костюм, то в родственной ему группе можно видеть одного щеголяющего только в пиджаке, другого — в шляпе, а третьего — в брюках. Освященный веками закон, передаваемый из поколения в поколение, требовал дележа между всеми» [264].

Бриффолт [265] собрал много других интересных примеров этого «освященного веками закона» раздела, действующего среди первобытных народов. Некоторые мы можем здесь привести.

У эскимосов охотник не имел личного права на свою добычу; она делилась между всеми жителями деревни. «В малом или большом все, что ни попадало в эскимосскую деревню из провизии или орудий лова и охоты, было общей собственностью всех. Пока кусок мяса находится в стойбище, он принадлежит всем». Тот же самый передел продуктов охоты имел место среди алеутов.

На островах группы Эллис для рыбака хороший улов составляет почти несчастье, так как его каноэ немедленно окружают, как только он причалит к берегу, и каждый вытаскивает у него из лодки рыбу, какая ему больше нравится. На Таити в отношении предметов первой необходимости, по словам Бугенвиля, частной собственности не существует и каждому принадлежит все... В Новой Каледонии вся пища распределяется среди членов всего клана... У кугаммов Нигерии содержимое охотничьего ягдташа разделяется среди жителей всей деревни.

Таким образом, низкий уровень техники делает как производство, так и потребление коллективным [266]. Их систематический коммунизм обеспечивается действующим среди них нерушимым законом, согласно которому каждый член клана имеет право на равную долю в материальном богатстве, приобретенном кланом в целом или каким-либо его членом. Сознание нали-

[262] Цит. по М. Бриффолту, II, 494. Он привел много ссылок на ту же самую практику. Другие ссылки на закон деления среди охотничьих народов см. Thomson, SAGS, I, 297.

[263] М, II, 494.

[264] А. А.

[265] М, II, 494 и далее.

[266] См. Thomson, SAGS, I, 297 для многочисленных ссылок.

чия некоторой разницы между богатством, приобретенным членом клана и кланом в целом, еще не возникло в умах этих дикарей. Как отмечает Ляхонтан, «Эти дикари не знали слов «мое» и «твое», так что можно было сказать, что то, что принадлежит одному, принадлежит и другому... И лишь те, которые стали христианами и жили у ворот наших городов, употребляли деньги. Другие не желали прикасаться к ним. Они называли их «змеей французов». Они считали странным, что кто-то может иметь больше благ, чем другие, и что те, кто имеет больше, должны быть больше уважаемы, чем те, которые имеют меньше. Они никогда не ссорились и не дрались друг с другом, не крали друг у друга и не оскорбляли друг друга» [267].

Другой французский исследователь добавляет:

«Что чрезвычайно поражает у людей с такой варварской наружностью, так это их вежливое и уважительное обращение друг к другу, какого нельзя найти среди простых людей у наиболее цивилизованных народов. Частично это, несомненно, является следствием того факта, что слова «мое» и «твое», которые — говорит св. Хризостом — гасят в наших сердцах огонь милосердия и зажигают огонь алчности, неизвестны этим дикарям» [268].

Следует отметить, что тот же самый закон дележа, действующий без отклонений среди этих людей, мешает возникновению сознания «моего» и «твоего».

«Я видел, как они делили между собой дичь, оленину, медвежье мясо, рыбу и пр., иногда на много долей, и я не могу вспомнить хотя бы единственный случай спора или недовольства распределением, как неравным или в ином смысле несправедливым» [269].

Суммируем: самые первобытные из известных нам дикарей были лишены понятия частной или индивидуальной собственности, потому что «освященный веками Закон, перешедший к ним от многих поколений, требует дележа между всеми». Поэтому если предыстория ведического народа, подобно предыстории всех других народов мира, была отмечена таким «дикарством», то следует лишь ожидать, что их ранняя литература — к какой бы стадии экономического развития ни относилось ее возникновение — неизбежно была полна ссылок на древние институты, сохранившие память об этом нерушимом законе, согласно которому каждый индивид уже по своему рождению имел право на свою долю в материальном богатстве группы.

Закон равного распределения в его непосредственной форме действовал среди охотничьих племен. Однако ведический народ

[267] Цит. по Бриффолту, II, 496—497.
[268] Там же, II, 497.
[269] Там же.

намного опередил эту стадию развития. Доминирующей характерной чертой их экономики — как это отражено в «Ригведе» — было пастушеское хозяйство. Принятие этой пастушеской экономики само по себе являлось решительным шагом, сделанным древними народами, в направлении создания условий для частной собственности и тем самым вело в конечном случае к распаду их первобытной коллективной жизни [270]. Ввиду этого мы не можем судить об обычаях «Ригведы» по стандартам дикарей-охотников. В течение века «Ригведы» народы далеко ушли вперед от простой охотничьей экономики. Но не менее верно и то, что их предки не были такими, как они сами. Поэтому в жизни этих предков тот же самый закон равного распределения должен был действовать с той же обязательной силой, что и в жизни сохранившихся до наших времен охотничьих племен. И те, кто составлял «Ригведу», часто испытывали благоговение к своим древним институтам. Таким образом, дошедшие до нас реликты этого древнего закона распределения не вызывают удивления. Понятно, его первоначальный смысл не мог в одинаковой степени проявляться во всех этих реликтах. «Ригведа», в конце концов, — это собрание фрагментов, многие из которых удалены друг от друга на столетия [271]. Некоторым из поэтов древние институты были ближе, чем другим, и поэтому естественно, что в некоторых отрывках ссылки на древние обычаи были более прямыми, чем в других. Чем более удален от нас по времени реликт, тем менее шансов сохранения первоначального значения обычая. Когда более поздние поэты, жившие в изменившихся условиях, возвращались к прошлому, они имели обыкновение приписывать этим древним институтам такое значение, которое в значительной степени было результатом их собственных, изменившихся условий. Тем не менее при исследовании предыстории ведического народа нас прежде всего интересует не значение древних обычаев, которое им стало придаваться позднее, но первоначальное значение, которое запечатлено в этих реликтах более или менее неясно. Чтобы раскрыть его, есть лишь один путь — применить сравнительный метод.

Имеется еще и другой момент, значение которого нельзя недооценивать. Древний закон распределения имеет собственную историю развития. Его первоначальная форма уводит нас к периоду, когда основным занятием людей была охота, когда распределение относилось главным образом к пище. Но он существовал — хотя и в более или менее измененной форме — вплоть до ранней фазы пастушеского и земледельческого периода. Это подтверждается выдающимися исследованиями Томсона [272]

[270] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II.
[271] Winternitz, HIL, I, 127.
[272] AA, 38 и далее, Cf. SAGS, I, 297—347.

о том, как этот же древний закон вызвал у древних греков понятие о богине Мойре. Его исследование заслуживает быть прочтенным целиком не только потому, что оно является мастерским современным толкованием, но в особенности потому, что оно своим анализом греческих традиций проливает яркий свет на то, что оставалось еще неясным в нашей ведической литературе. Мы приведем в форме пересказа ряд фрагментов из его книги.

Основное значение слова *мойра* — это доля или часть... С *мойрой* связывалось другое слово — *лакхос,* — часть, даваемая или получаемая по жребию. Одна из мойр (богиня судьбы) носила имя Лакхесы, богини жребия. В этом смысле *лакхос* является синонимом *клероса,* который обычно употреблялся для жребия, первоначально в виде куска дерева. Аттический род Гефираев происходил от ветви рода кадмов, которые обосновались в Беотии, где «ему досталась часть Танагры». Это подобно тому, как племена Израиля заняли Землю обетованную: земля была распределена по жребию среди племен, а территория каждого племени была разделена по жребию среди семей рода.

В седьмой олимпиаде Пиндар рассказывает, как остров Родос был разделен сыном Гелиоса на три *мойраи.* Что эти три мойраи соответствовали трем переселившимся племенам — это ясно из гомеровской версии тех же преданий. О том, что они были распределены по жребию, прямых указаний нет, но это можно заключить из мифа, о котором рассказывает Пиндар в той же поэме о происхождении острова: когда олимпийские боги бросали жребий за вновь завоеванный мир, Гелиос отсутствовал и таким образом остался без «аклероза»... Добыча распределялась аналогичным способом. Точно так же как остров Родос, доставшийся Гелиосу, описан Пиндаром как его *лакхос* или *герас,* его жребий или его привилегия, те же термины *мойра* или *лакхос, герас* или *тайм* применяются в качестве названий доли добычи, предназначенной каждому воину. Процесс распределения назывался, как и прежде, *дасмос.*

Как с землей и добычей, так же обстояло дело и с пищей. В древние времена, пишет Плутарх, когда пища распределялась мойрами или лакхезисами на основе принципа равенства, все было справедливо; и в поддержку этого утверждения он указывает, что старый мир обозначал еду как «разделение»...

Плутарх продолжает отмечать, что равное право на пищу было с течением времени нарушено ростом роскоши в побежденном мире: Гелиос отсутствовал и остался без *клероса*...

Отсюда можно заключить, что в отношении пищи, добычи и земли представление о мойрах отражает коллективное распределение богатства на трех стадиях эволюции племенного общества. Самая древняя стадия — распределение пищи — это

охотничий период. Следующая — распределение движимого и недвижимого имущества, захваченного в результате войны, которая явилась следствием развития охоты; и последняя — распределение земли в целях земледелия. Применение жребия являлось, разумеется, гарантией равенства. Товары распределялись по возможности поровну и затем части распределялись таким путем, который — поскольку он лежал вне человеческого контроля — был беспристрастным. И по этой же причине он рассматривался магическим, как обращение к мойрам, или духам жребия, которые определяли долю каждого человека. С ростом частной собственности применение жребия все более и более ограничивается и популярное понятие о мойрах соответственно изменяется. Они становятся богинями, которые определяют для каждого человека его судьбу в жизни [273].

Мы можем теперь вернуться к рассмотрению ведических материалов. Они уводят нас назад, в туманную древность, когда даже язык ведического народа находился в процессе становления. Как свидетельствует «Ригведа» и как подтверждает «Нигханту», не обязательно пользовались отдельными словами для выражения особых представлений, в частности для различения представлений о пище, материальном богатстве и корове. Таким образом, если мы можем доверять автору «Нигханту», — а это мы должны сделать, хотя бы по причине ее близости к «Ригведе», — слова *брахман, шрава* или *ваджа* означали или пищу, или материальное богатство вообще, а слово *ила* — речь, землю, пищу или корову. Очевидно, это уводит нас назад к периоду, когда различие между представлением о пище и представлением о материальном богатстве вообще не приобрело еще специального значения, а пища все еще являлась преобладающей формой богатства. Поэтому в случае, когда мы встречаемся в «Ригведе» со ссылкой на передел богатства, мы не можем с уверенностью утверждать, что речь шла о распределении пищи. Но мы можем обратиться к более специфическим свидетельствам.

Одно из слов для обозначения материального богатства — это *варья*. Вместе со своими производными оно встречается в «Ригведе» не менее шестидесяти девяти раз. Исходя из факта, что оно часто встречается во множественном числе (*варьянам*), и, далее, из того, что Саяна толковал эту форму множественного числа иногда как обозначающую богатство в виде скота (*гавади дхананам*) [274], а иногда как богатство в виде зерна (*врихи-явадинам*) [275], можно предположить, что это слово представляет собой развитое понятие о богатстве вообще. Нам

[273] AA, 38—44.
[274] VIII, 71, 11.
[275] X, 9, S.

особенно следует здесь принять во внимание факт, что это слово еще заключало в себе первобытно коммунистическое значение, что богатство является коллективной собственностью и должно быть разделено. Это слово происходит от корня *ври*, означающего «делить» (*санбхактау*) [276]. Иначе говоря, «варья» означает то, что по своей природе делимо. Таким образом, древний закон распределения дал ведическому народу одно из слов для обозначения богатства.

В «Ригведе» это слово обычно обозначало богатство без какого-либо специфического указания на раздел или выделение. Однако по крайней мере в одном месте это слово, обозначающее богатство, явно связывается с древним законом распределения, который и дал ему жизнь:

«Мы требуем нашу долю у тебя, о Савитри, множитель и вечный хранитель нашего богатства [277].

Этот рик, вероятно, не очень древний. Он обычно помещается в средней части «Ригведы». Однако Шунахшена, поэт-провидец, которому этот рик приписывается, пел его, проклиная несправедливость современного общества и взывая к памяти прошлого; таким образом, желание доли могло быть отражением прошлой действительности. Позднее мы вернемся к интересной легенде *Шунахшены*. Теперь же мы сошлемся на другой рик, приписываемый ему, с подобной же ссылкой на тот же древний закон распределения: «Благодаря твоей мощи, о делитель богатства (*бхага-бхактасья*), мы начинаем преумножать богатство» [278].

В таком же роде было обращение к Савитри, причем эпитет *бхага-бхакта* только один раз встречается во всей «Ригведе». И этот эпитет имеет особый интерес. Ибо в «Ригведе» бхага означает или просто богатство, или специфически — долю. Отсюда *бхага-бхакта* означает или делителя богатства, или распределителя долей. Здесь снова мы имеем ту же интересную историю, скрывающуюся за словом *бхага:* если это слово, обозначавшее «богатство», было также словом для обозначения «доли», то смысл заключается в том, что первоначально не существовало богатства, которое бы не делилось.

Этот эпитет Савитри может быть единственным в своем роде. Но не функция, которую он выражает. Агни, в виде Читрабхану, просили быть распределителем [279]. Савитри призывали делить и распределять различное богатство [280]. К Ушас обращались как к намеревающейся «сегодня» делить богатство среди человече-

[276] Sayana, RV, I, 24, 3.
[277] I, 24, 3.
[278] I, 24, 5.
[279] I, 27, 6.
[280] I, 22, 7.

ских существ [281]. Агни и Индра делили богатство в прошлом [282]. Савитри описывали как того, кто, приходя, делил доли *(бхага)*, богатство *(ратна)* и долголетие *(аю)* [283]. Индра — единственный распределитель богатства [284]. Когда Индра делил малое и большое богатство, его обе руки были полны благ [285]. «Мы» хотим присутствовать сегодня, когда Савитри будет делить богатство и даровать его «нам» [286].

Индру просили исполнить бхагу, то есть наделить тех, кто восхвалял его [287]. Рик, в котором это желание было выражено, в самой старинной части «Ригведы» представлялся как рефрен: «О Сома, пошли нам доли *(бхагам)* богатства посредством твоего разума *(манаса)*; сохрани нас в сражении *(гавиштау)*» [288]. «О Насатви, придите к нам и принесите богатство, пищу и храбрых сыновей! Вы также даруйте нам — жителям на земле — три доли пищи ежедневно» [289]. «О Агни, приди к нам с дружбой и дай нам большое богатство в славных долях *(сувакам бхагам)*» [290]. «О Рибху, люди хотят вашей дружбы, желают вас; вы посредством своей *майи* разбрасываете доли *яджни,* которая может победить врагов» [291]. «Мы просим наши разные доли *(бхага)*. *Савитар бхага* (хранитель долей), который дарует богатство» [292]. «Маруты, силой разделяющие богатство Индры среди тех, кто уже родился, и тех, кто должен родиться, пусть каждый из нас получит его *прати бхагам на дидхима)*» [293]. «О Индра, асура, мы действительно просим у тебя долей *(бхагам)* богатства; ты распространяешь счастье среди нас» [294]. «О Индра, дай долю *(анша)* богатства, которое было задержано, тому, кому обещано. Как человек палкой снимает с дерева спелые фрукты, так ты посылаешь нам богатство» [295].

Эти несколько примеров изображают ведических богов в роли распределителей, хранителей древних принципов коммунизма и дают нам некоторое представление об уважении, испытываемом ведическими поэтами к этим древним принципам как таковым. Поэтому для них естественно было возвышать самое понятие

[281] I, 123, 3.
[282] I, 109, 5.
[283] V, 49, 1.
[284] VII, 26, 4.
[285] VII, 37, 3.
[286] VII, 40, 1.
[287] II, 11, 21; 15, 10; 16, 9; 17, 9; 18, 9; 19, 9; 20, 9.
[288] I, 91, 23.
[289] I, 116, 19.
[290] III, 1, 19.
[291] III, 60, 1.
[292] V, 82, 3.
[293] VIII, 99, 3.
[294] VIII, 90, 6.
[295] III, 45, 4.

о доле или части до уровня богов. Отсюда ведут происхождение названия двух меньших ведических богов — Бхаги и Анши. Мы цитируем Макдонелла.

«Слово анша, которое встречается в «Ригведе» не менее 12 раз, является почти синонимом бхаги, причем оба слова выражают конкретные понятия «доли», «участи» и «распределителя». Только три раза оно употребляется как наименование бога, и только в одном из отрывков говорится о нем нечто большее, чем имя. Там говорится, что Агни — Анша, щедрый *(бхаджья)* бог на празднике» (II. 1. 4) [296].

Следует отметить, что слово *бхаджья* означает «склонный делить», и это, как и эпитет для Агни, встречается в самых старинных частях «Ригведы». Однако Бхага в качестве ведического бога был сравнительно более важен по «положению». Вот как Макдонелл обобщает эти свидетельства:

«Один гимн «Ригведы» (VII. 41) посвящен главным образом восхвалению Бхаги, хотя в нем призывались и другие божества; а имя бога встречается свыше шестидесяти раз. Это слово означает «распределитель, даватель» и употреблялось в этом смысле несчетное количество раз, в некоторых случаях одновременно с именем Савитри. Бог в ведических гимнах обычно понимался как распределитель богатства; сравнением с Бхагой обыкновенно выражали намерение восхвалять щедрость Индры и Агни. Слово *бхага* встречается в «Ригведе» около двадцати раз в значении «щедрости, богатства, счастья», и иногда оттенки значения становятся особыми значениями. Так, в одном отрывке (VII. 41. 2), где Бхага называется распределителем *(видхарта)*, указывается, что люди говорят о боге: «Пусть я имею долю в бхаге» *(бхагам бхакши)*. В другом стихе (V. 46. 6), в котором он называется «распределителем» (*вибханта* — производное от того же корня *бхадж)*, он призывается быть щедрым *(бхагаван)* к своим почитателям» [297].

Приведенные указания относятся к разделению «материального богатства вообще». Общие выражения для богатства могли иметь в те времена значение пищи, скота, воды, фуража и даже дичи. Поэтому эти свидетельства сами по себе не помогают нам понять различные стадии развития древнего закона распределения, как это раскрыто в анализе Томсона греческих материалов. Но помогают другие указания. Ибо в других случаях мы встречаем употребление слов с более специфическим значением или иногда те же самые общие выражения в более специфическом контексте.

Одним из специфических слов для пищи в «Ригведе» является *ваджа*. Несомненно, согласно «Нигханту» [298], оно может означать

[296] VM, 45—46.
[297] Там же, 45.
[298] II, 9.

также и силу *(бала)*. Однако когда в контексте речь заходит о делении или выделении, оно не может иметь последнего значения. И вот несколько примеров, где слово употребляется в контексте о делении:

Индра ясно описывается как распределитель *вибхакта* (долей) *бхагам* (пищи) *ваджам* [299]. Как распределитель пищи *(ваджанам вибхакта)* он является самым могущественным среди богов [300]. Но самая важная ссылка на распределение пищи наряду с различными упоминаниями об общей трапезе содержится в «Атхарваведе»:

«Ваше питье (должно быть) одинаковым, как и ваша доля пищи; в одной и той же упряжке я должен объединить вас вместе; почитайте Агни вместе, как спицы во втулке» [301].

Довольно знаменательно, что этой строфе «Атхарваведы» предшествует строфа с ясной ссылкой на коллективный труд. Вот она в переводе Уитни:

«Имея вождей, будьте устремленными, не разделяйтесь, выполняйте все вместе, работайте коллективно; приходя, говорите приятное друг другу; я объединяю вас и делаю единодушными».

«Атхарваведа» обычно рассматривается как собрание заклинаний или чар. Магические обряды, в которых они применялись, были объяснимы в более поздней обрядовой литературе как «Каутшика сутра» из «Атхарваведы». Согласно этому тексту, гимн (AV; II. 30), на который мы только что ссылались, возглавляет серию из семи атхарвских заклинаний, которые считались «предназначенными создавать гармонию» [302]. Они не могли быть продуктом коллективной жизни, где гармония внутри группы была совершившимся фактом. Поэтому гимны, равно как и магические обряды, при которых они исполнялись, должны пониматься как соответствующие обществу, которое уже не было больше единым целым. Поэтому не менее важно, что магические обряды, предназначенные для обеспечения гармонии в разделенном обществе, должны были сопровождаться не только поэмами, которые взывали к памяти древнего совместного принятия пищи и деления ее, но также и представлять в драматической форме древнюю практику участия в общей трапезе. Это очевидно следует из заключения Блумфилда относительно версии обряда «Каутшика сутры»:

«Кувшин, наполненный водой, наполненный жидким коровьим маслом, проносили через ссорящуюся толпу и выливали прямо посредине (толпы). То же самое делали с кувшином, наполненным вином *(сура)*. (Тем, кто желал мира) давали поесть

[299] III, 49, 4.
[300] VI, 36, 1.
[301] III, 30, 6 (tr.) Whitney, AV, I, 138—139.
[302] SBE, XIII, 361 и далее.

соленого мяса трехлетней молодой коровы. Пищу, вино и воду из общественного питейного места сдабривали коровьим маслом и поедали» [303].

Драматизируя в обряде практику древнего коммунизма, они надеялись оживить сознание коллективности, характерное для прошлых дней. Но какова была причина крушения древнего коллективного строя, вызвавшая потребность в его обрядовом воплощении? Очевидно, она лежала в развитии производственной техники, которая, как у ведического народа, выразилась в переходе к пастушеской экономике. Но потребовался продолжительный период времени для того, чтобы эта новая производственная техника совершенно подорвала древние отношения равенства, основанные на древнем законе равного распределения. Не удивительно поэтому, что сама «Ригведа» должна была сохранить ссылки на деление скота: «Сделай нас хозяевами долей *(кридхи вах бхагадхеям)* в стадах скота, которые ты (Индра) с шестьюдесятью тремя Марутами преумножил; мы обращаемся к тебе» [304]. Подобно этому, на Брахманаспати ссылались как на разделяющего коров среди человеческих существ [305].

Тенденция пастушеской экономики порождать войны между племенами хорошо известна. Мы уже отмечали, как в «Ригведе» слово *гавишти,* желание коровы, означало войну. Идти за коровами означало также идти на войну. «Ригведа», естественно, полна указаний на войну, совершающуюся обычно под водительством Индры. Тем не менее здесь следует отметить, что древний закон распределения действовал даже после этого периода межплеменных войн, и ведические поэты никогда не уставали желать доли в добыче. Очевидно, нужно было много времени для того, чтобы стереть память о древнем законе.

К Индре обращались при дележе богатства, награбленного у чужеземцев, не имевших обрядов [306]. Марутов просили, чтобы они сделали их доледержателями завоеванного богатства [307]. «О Индра, в союзе с тобой мы побеждаем врагов; ты заботишься о наших долях *(анша)* от сражения к сражению» [308]. «Агни с помощью Ашвинов завоевал в прошлом «наши» доли в сражении» [309]. Наряду с Бхагой и Савитаром Индру просили даровать доли из завоеванного богатства [310]. И так далее.

Распределителями здесь, равно как и в предыдущих цитатах, называют богов. Однако имеются также примеры, где поэты

[303] SBE, XIII, 362.
[304] VIII, 96, 8.
[305] II, 24, 14.
[306] I, 103, 6.
[307] VII, 56, 21.
[308] I, 102, 4.
[309] I, 112. 1.
[310] V, 42, 5; 30, 18.

приписывали ту же самую функцию человеческим существам. «Дай нам, о Индра, богатство и сыновей; посредством дележа богатства мы достигнем величия [311]. В другом рике люди сами стали распределителями [312]. Имеются даже рики, в которых отношения между богами и людьми представляются обратными: люди здесь стали распределителями, а боги только получателями долей. Вот пример:

«О Агни, пусть *яджаманы*, богатые пищей, раздают ее под твоим руководством; пусть мы увеличим пищу; пусть мы увеличим пищу в сражениях и дадим богам их доли» [313].

Такое толкование рика может встретить возражения. Могут сказать, что оно опускает решающий момент. Слово «доля» *(бхага)* там действительно имеется; но оно имеет смысл жертвоприношения, предназначенного богам. Возможно, это и правильно. Но дело в том, что нельзя останавливаться на таком толковании. Мы должны спросить самих себя: каким образом слово «доля» стало означать жертвоприношение богам? Отвечая на этот вопрос, мы сталкиваемся со своеобразной предысторией ведического понимания жертвоприношения как такового.

«Жертвоприношение», по необходимости относящееся только к богам, может иметь свою предысторию лишь в связи с предысторией самих богов. Мы уже рассматривали некоторые из свидетельств, которые приводят нас к определенной точке зрения касательно последних. Что ведические боги первоначально обладали характерными чертами людей и что они поддерживали хорошие товарищеские отношения с ними — это было известно ведическим поэтам. Если же это так и если, далее, согласно нерушимому закону древнего общества, все люди имели право на равную ролю в материальном богатстве общины, то сами боги не могли быть вне сферы влияния этого древнего закона. То есть рассматриваемые первоначально как человеческие существа, они также должны были иметь право на свои доли и получали их по праву. Но их постепенное возвышение до положения богов по необходимости сопровождалось процессом лишения их человеческих черт. Однако память о древнем законе упорно продолжала сохраняться. Даже когда богов стали рассматривать как стоящих над людьми, для поэтов было немыслимым отрицать у богов их старое право на доли. Однако эти доли уже не могли мыслиться в прежней форме. Ибо боги не принимали больше участия в коллективном труде членов племени. Они постепенно преобразовались в паразитических сюзеренов. И таким образом доли стали «жертвоприношениями». И только само слово продолжало упорно существовать, напоминая нам о старине.

[311] III, 30, 18.
[312] II, 13, 4.
[313] 1, 73, 5.

Наше единственное доказательство этого, по необходимости косвенное, — повторная ссылка на деление материального богатства среди богов и упоминание о жертвоприношениях лишь как об определенных долях для богов имеется в более поздних *яджнях*. Но наше предположение подкрепляется тем фактом, что в отрывках, относящихся к более архаической части «Ригведы», мы встречаемся с идеей богов, разделяющих между собой свое собственное богатство на доли.

Брахманаспати делил коров также и среди богов [314]. Ваю получал свою определенную долю и среди людей и среди богов [315]. Он получал свою часть от жертвоприношения [316]. Долей Пушана был «этот» козел [317]. Ашвины получали свои доли [318]. Вахни переносил доли богов [319]. Брахманаспати распределял доли *яджни* среди богов [320]. Агни просили получить свою долю после поражения врага [321]. Какова — спросили Индру — твоя доля и какова твоя пища? [322] Его просили получить свою долю [323]. Слово *бхагадхея*, которое может иметь значение или получения доли, или самой назначенной доли, употреблялось почти одинаково в отношении богов и людей.

«О Агни, мудрые люди не позавидуют *(тавад бхага дхеям)* [324]. В другом рике [325] то же самое слово *бхага дхея* употреблено как относящееся определенно к человеческому существу». «(О Вишвадэвы), я назначен *хотэ;* расскажите мне о *бхага дхее,* поскольку вы устанавливали свою *бхаагу* (или долю)» [326]. «На месте, где двое сидели (т. е. муж и жена; следовательно, как стало ясным позднее, указание относится к месту *яджни*), боги брали свои доли)» [327].

Индре дали долю *(аншу)* богатства, которое было спрятано [328]. «Два (Индра и Агни) растут ежедневно, подобно смертным; эти два бога для получения лошади выступают со своими *аншa»* (это слово здесь, вероятно, означает «право на долю») [329].

[314] II, 24, 14.
[315] I, 135, 2.
[316] I, 135, 3.
[317] I, 162, 3.
[318] I, 183, 4.
[319] I, 20, 8.
[320] II, 23, 2.
[321] II, 10, 6.
[322] Там же.
[323] VI, 22, 4.
[324] III, 28, 4.
[325] VIII, 96, 8.
[326] X, 52, 1.
[327] X, 114, 3.
[328] II, 19, 5.
[329] V, 86, 5.

В десятой книге, которая является последней формацией «Ригведы», доли богов явно приняли форму жертвоприношения. Таков же их смысл и в первой книге, которая также является более поздней формацией этого собрания. Однако из риков других книг, в частности из второй, которая составляет самую древнюю формацию, следует, что сомнительно, чтобы жертвоприношение было идентично получению долей. Если Брахманаспати делил коров среди богов, доли, получаемые ими, едва ли могли иметь форму жертвоприношений в более позднем смысле слова. Подобно этому, в пятой книге, которая также составляет часть древнейшей части, Индра и Агни изображены как настаивающие на своих правах на доли табуна лошадей. Это, конечно, не похоже на жертвоприношения богам. Поэтому могут ли эти доказательства навести на мысль, что чем более мы удаляемся назад, к старым частям «Ригведы», тем яснее становится предыстория ведических жертвоприношений? Такая возможность не может быть совершенно исключена.

Оставляя этот вопрос пока что в стороне, мы можем теперь обратиться к другой интересной проблеме. В «Ригведе» встречаются указания, что местом осуществления этой древней практики дележа была *видатха*. Мы увидим, что, несмотря на все разногласия по поводу истинной природы этого слова, оно означает только «собрание». Вот одно доказательство. Слово *самити*, несомненно, означающее «собрание», употреблялось также как синоним слова *видатха*. И это обстоятельство решительно говорит против точки зрения Людвига [330], что *видатха* означает некий вид убежища. Кроме того, имеются рики, в которых указывается, что *видатха* часто была местом сбора для дележа богатства.

«Ах, пусть радость собрания наступит для нас; мы воздаем похвалу быстрым, потому что сегодня Савитар, хранитель богатства, собирается делить это богатство [331]. Шупарна распределяет постоянно доли воды в собрании *(видатха)*» [332].

«О господин (Агни), для собственного наслаждения ты разбиваешь свое богатство на доли в собрании *(твам аншо видатхе дэва бхаджаю)* [333].

О Агни, это наше собрание *(самити)* сияет среди богов; ты, хранитель пищи *(свадхаван)*, раздели богатство среди нас здесь и дай нам богатые доли» [334].

[330] Macdonell, VI; II, 296—297
[331] II, 1, 4.
[332] Там же.
[333] Там же.
[334] X, 11, 8

Таким образом, на собрание часто ссылались как на место, где происходил дележ имущества. Далее, другое слово для собрания было *сабха*, которое также означало место, где ведический народ имел обыкновение тянуть жребий. Поэтому могло ли быть, чтобы жеребьевка имела то же самое первоначальное значение для ведического народа, как и для древних греков? Другими словами, понималось ли первоначально вытягивание жребия как обеспечение равенства и беспристрастия при дележе имущества? Такая возможность сомнительна. Применение жребия, *акши*, как отмечается в «Ригведе», обычно принимало значение игры в кости, то есть приобретало смысл азартной игры. Это приводит Макдонелла и Кейтса к утверждению[335]: «Игра в кости наряду с состязаниями лошадей в беге была одной из главных забав ведических индийцев».

Никто не отрицает, что ведический народ был знаком с азартной игрой и применял в ней жребий *(акшу)*. Но на какой стадии развития это вошло в практику?

Имеются хорошо известные «Акша сукты» «Ригведы»[336], которые показывают, до какой степени ведический народ иногда был охвачен азартом: игрок оплакивал потерю всего своего имущества, в том числе и жены. Но не следует забывать, что это появляется только в самой последней части «Ригведы». Кроме того, имеются некоторые указания относительно этой сукты, которые не могут быть объяснены просто утверждением, что акша, или жребий, был известен ведическому народу как служащий только целям игры. Автор «Анукрамани» считал, что сукта в целом была весьма сложной: частью она была исступленным восхвалением акши — и в этой части она была связана с темой о земледелии, в то время как в других поносилась акша, которая была связана с азартной игрой. С другой стороны, в связи с общей тенденцией упоминать божества для каждой сукты автор должен был упомянуть божество, к которому, вероятно, относилось и это. При обычных обстоятельствах он, быть может, сказал бы, что акша, или сам жребий, был божеством этой сукты. Но он не мог этого сделать, так как акша здесь имела двойную функцию и, таким образом, к ней следовало относиться двояко. Столкнувшись с этой проблемой, он просто сказал, что божеством этой сукты была *акша — криши прашанса акша — читава ниндака* — буквально: «восхваление жребия как (связанного с) земледелием *(криши)* и также поношение жребия как (связанного с) азартной игрой *(читава)*». Можно отметить здесь, что восхваление земледелия в этой сукте само по себе является указанием на то, насколько поздним оно было; ибо уже доказано нашими современными учеными, что

[335] VI, 1, 2.
[336] X, 34.

ведический народ начал заниматься земледелием в значительно более поздний период.

Это восхваление жребия как связанного с земледелием по меньшей мере знаменательно. Не менее знаменательным, однако, является и то обстоятельство, что ведические ученые обычно предпочитали оставлять эту связь без внимания. Причина этого заключалась в том, вероятно, что они почти всегда начинали с утверждения, что *акша* означает азартную игру и что она ни при каких обстоятельствах не может иметь никакой другой функции. Однако, «если бы это утверждение было правильным, то восхваление жребия как относящегося к земледелию едва ли имело бы какой-либо смысл». Поэтому слова *акша — криши прашанса* должны игнорироваться.

С другой стороны, если мы попытаемся понять это с точки зрения того, что известно вообще об отсталых народах, сохранившихся до наших дней, то нам не обязательно полностью отбрасывать такое предположение. У этих народов жребий имеет важную связь с земледелием; применение его направлено на обеспечение равенства и беспристрастности в периодически происходящих перераспределениях обрабатываемой земли. Вот что говорит Баден-Поуэлл о практике, существующей в Пешаваре в настоящее время:

«Плошади получали посредством бросания жребия... Если земля, подлежащая распределению, была неодинаковой по качеству, власти клана определяли число кругов, или серий, составляющих хорошие, средние или плохие почвы или отличающихся по каким-нибудь другим признакам. Тогда группы, имеющие право на доли, должны были получить свои земли частично из каждой серии... Но всегда, несмотря на классификацию по качеству земли, неравенство владений не исключалось полностью, и потому долгое время практиковалась система периодического обмена или перераспределения» [337].

Разумеется, нельзя быть уверенным, что на ту же самую или подобную практику указывает «Анукрамани» в ссылке относительно жребия, связанного с земледелием. Однако важно напомнить, как указывал Косамби [338], что вследствие своего замедленного экономического развития некоторые из ведических племен сохранили раннюю ведическую племенную стадию до времен греческих повествователей (330 г. до н. э.). Вот как Страбон описывает практику коммунизма среди них:

«У других племен земля обрабатывалась также сообща и после сбора урожая каждый брал себе долю для поддержания существования в течение года. Остатки продукции сжигались».

Страбон, вероятно, неправ, когда говорит о сжигании излишков. Но картина первобытного коммунизма ясна. И если ведиче-

[337] IV, С, 253—255.
[338] ISIH, 91—92.

ские племена в Пенджабе сохранили коммунистические принципы на практике, то это значит, что все ведические племена придерживались таких обычаев на ранних стадиях своего развития. И если это было так, мы можем сделать вывод, что жребий первоначально служил той же самой цели в их жизни, что и среди племен, находящихся в наше время на стадии первобытного доклассового общества.

Разумеется, это только предположение, и, пока не будет произведено дальнейших исследований, нельзя получить непосредственных доказательств его. Тем не менее имеются некоторые косвенные соображения, которыми мы не можем пренебрегать.

Во-первых, если мы отбросим эту возможность, мы останемся лишь с альтернативной точкой зрения, а именно, что жребий, или акша, у ранних ведических народов служил исключительно для целей азартной игры. Но на основании такого утверждения невозможно объяснить, как могла акша стать объектом глубокого почитания, которое видно из ведической литературы. В хорошо известной «Акша сукте» мы находим следующее обращение к акше:

«(О Акша), ты, который должен стать вождем своей большой *ганы* и первым главой (раджей) *врaты*. Я обращаюсь к нему и заявляю, что я не отказываюсь от богатства; я с растопыренными десятью пальцами говорю правду (*рита*)»[339].

Быть может, нам трудно быть уверенными относительно точного обозначения всех моментов. Однако обещание не удерживать богатства может указывать и на нечто другое, чем азартная игра, при условии, что мы не примем без критики стандартного толкования, согласно которому поэты допускали некоторый элемент безрассудства, риска. Но тогда остается совершенно необъясненным, почему поэт должен выражать такое почтение этому акту. В другом месте, как указывают Макдонелл и Кейтс[340], ведические боги уподоблялись игрокам в кости, приобретающим или разрушающим богатство.

Во-вторых, быть может, самым решающим доказательством, опровергающим теорию, что акша первоначально употреблялся исключительно для целей азартной игры, служит обрядовое значение его (акши) в ведической литературе. Существовали по крайней мере два важных ведических обряда, а именно раджасуя и агнаджея, в которых акша играла весьма значительную роль. Не обязательно для нас приводить детали этих обрядов; Макдонелл и Кейтс[341] уже собрали важные ссылки на употребление акши в этих обрядах. Наша точка зрения проста и заключается в том, что только те древние институты и обы-

[339] X, 34, 12.
[340] VI, 1, 3.
[341] Там же, 1, 1.

чаи ведических народов, которые первоначально имели определенные экономические цели, могли найти свою санкцию в более поздних обрядах этих народов. Азартная игра в современном смысле не могла иметь такого значения; с другой стороны, как техника беспристрастного распределения, применение жребия среди отсталых народов имело такую цель, и пережитки этого явления можно ясно проследить в истории других народов вплоть до высшей стадии варварства [342].

Наконец, как мы уже отмечали, ведическое собрание часто упоминалось как место сбора для бросания жребия, и такое же собрание было местом, где совершалось деление богатства. Тот, кто вытаскивал жребий, назывался *сабха-стхану*[343] — буквально: столб собрания. Считая, что бросание кости не может ничего означать, кроме азартной игры, современные ученые были принуждены истолковать это как «сатирическое название, происходящее от привязанности игрока к месту игры в кости» [344]. Но напрасно искать даже оттенка сатиры в самих текстах; ссылки — это следует помнить — встречаются в контексте описания о ведических обрядах, и непозволительно думать, что авторы этих текстов, описывая то, что они считали самым священным, имели какое-либо основание впадать в сатирический тон. «Зала (т. е. место, где собирался ведический народ) явно предназначалась для игры в кости — вероятно, когда собрание не занималось общественными делами» [345]. Но, как мы увидим, собрание было для ведического народа органом племенного управления, и раз это было так, применение жребия как технического средства, обеспечивающего беспристрастность в деле равномерного распределения, приобретало одну из важных характерных черт ведения самих общественных дел. Такая гипотеза не исключает возможности, что кости постепенно превратились в средство азартной игры — по мере постепенного распада племенного устройства и возникновения частной собственности.

9. *Сабха и самити: управление*

Сабха — это наименование собрания ведических индийцев, равно как и наименование помещения («зала»), где они встречались. Об этом часто упоминалось в «Ригведе» и позднее, но его точный смысл не известен [346]. В противоположность этому наше мнение — что ключ к точному значению этого слова можно найти у Моргана в его классическом исследовании племенного управления. Совет был важным элементом древнего обще-

[342] SC, 242.
[343] Macdonell a. Keith, VI, 1.
[344] Там же, cf.
[345] Там же, II, 427.
[346] Там же.

ства, азиатского, европейского и американского со времени установления генов (кланов) в первобытные времена и до цивилизации. Он был орудием управления, равно как и высшим авторитетом в генах, племени и конфедерации. Обычно дела решались вождями; но дела, представлявшие общий интерес, подлежали решению совета. Поскольку совет возник из родовой организации, два этих института сохранялись вместе на протяжении веков. Совет вождей представляет собой древний метод развития мудрости человечества и приложения ее к человеческим делам. Его история, родовая, племенная и конфедеративная, выражала развитие идеи управления в целом, пока не возникло политическое общество, в котором совет превратился в сенат.

«Самой простой и низшей формой совета был совет генов. Это было демократическое собрание, потому что каждый взрослый член, мужчина и женщина, имел голос по всем поставленным перед ним вопросам. Он (совет) избирал и смещал своих вождей и глав, он избирал Хранителей Веры, он прощал или осуждал убийц членов рода и принимал в члены генов. Он был зародышем высшего совета племени и еще более высокого совета конфедерации, каждый из которых состоял исключительно из вождей как представителей генов» [347].

Короче, управление племенем всегда производилось племенным советом. Основной единицей племени был род, и его дела решались демократическим собранием всех взрослых членов рода. Это собрание избирало из своей среды вождя, то есть правителя в делах внутренней администрации, и некоторых военачальников. Эти военачальники выдвигались за личную храбрость, за мудрость в делах или за красноречие в совете и были обычно «высшим классом по способности, но не по авторитету» [348]. Совет также имел право смещать вождей и глав (начальников). Поэтому хотя эти должности обычно и считались пожизненными, но практически вожди занимали их в зависимости от надлежащего поведения, если учесть право совета смещать. Недостойное поведение и, как следствие, утрата доверия были достаточным основанием для смещения. Когда вождь снимался при соблюдении соответствующей процедуры советом своего рода, он переставал быть вождем и становился частным лицом [349]. Морган указывает, что индейские вожди изображаются испанскими писателями как господа и наделяются ими правами на землю и на людей, которых они никогда не имели. Неправильно рассматривать индейских вождей как господ в европейском смысле слова, потому что это предполагает такое состояние общества, какого никогда не существовало. Лорд получает ранг и титул по праву наследования, обеспеченному ему специальным

[347] Morgan, AS, 84—85.
[348] Там же, 71.
[349] Там же, 73.

законодательством в умаление прав народа как целого. Этот ранг и титул со времени падения феодализма не влечет за собой никаких обязанностей, выполнения которых мог бы требовать король или королевство. Индейский же вождь занимал должность не по праву наследования, а вследствие избрания его избирателями, которые сохраняли право смещать его. Эта должность связана была с обязательством выполнять определенные функции на благо избирателей. Он не имел власти над людьми, имуществом или землями членов генов. Таким образом, нет никакой аналогии между лордом и его титулом и индейским вождем и его должностью. Один принадлежит политическому обществу и представляет власть немногих над многими, в то время как другой принадлежит родовому обществу и избран ради достижения общих интересов членов генов. Привилегиям нет места в генах или племени [350].

Племя состоит из ряда кланов. Дела, затрагивающие интересы племени в целом, ведутся высшим советом, составляемым из вождей кланов. Помимо избрания этих вождей для племенного совета, члены клана — особенно старшие в нем — выбирают Хранителей Веры, функция которых — надзирать за тем, что Морган с некоторым колебанием [351] называет религиозными функциями кланов. Это колебание он испытывал потому, что, по его личным наблюдениям, американо-индейские племена не достигли того уровня религиозного развития, которое столь сильно повлияло на гены более поздних племен [352], то есть гены греческих и латинских племен. «С прогрессом человечества от более низкого к среднему состоянию, и в особенности от последнего к высшему состоянию варварства, гены все больше становились центром религиозного влияния и источником религиозного развития» [353]. Короче, чем ближе стадия племенного распада, тем яснее становятся отражения религиозных верований. Вот почему Морган находит более осторожным характеризовать так называемые религиозные функции племен просто как их «празднества». Ниже приводится описание Морганом функций Хранителей Веры.

Каждый ген выдвигал несколько Хранителей Веры, мужчин и женщин, которым совместно поручалось проведение этих празднеств (шести ежегодных ирокезских празднеств, а именно: Клена, Растений, Ягоды, Урожая и новогодний праздник)...

Они определяли дни празднеств, делали необходимые приготовления и проводили церемонии, согласуя их ритуал с вождями генов и племени, которые были ex officio Хранителями

[350] Morgan, AS, 208.
[351] Морган ставит вопросительный знак после «религиозные обряды в генах», AS, 81.
[352] Там же.
[353] Там же, 82.

Веры. Какого-либо официального лица, возглавлявшего праздник, и особых священнослужителей не было, функции всех Хранителей Веры были равны. Женщины — Хранители Веры особенно были заняты подготовкой к пиру, который проводился во всех советах к концу каждого дня для всех участников празднества. Это была совместная трапеза. О религиозных обрядах, относящихся к этим праздникам, следует лишь заметить, что богослужение было только благодарственным с призывом к Великому духу и Меньшим духам, чтобы они не оставили своей милостью [354].

Суммируем. У ирокезов имелись клановые собрания, куда входили все члены клана, племенной совет, состоявший из вождей, избранных от кланов, и орган Хранителей Веры, избранный из среды мудрых мужчин и матерей семейств из каждого гена (клана). Первый из указанных органов должен был осуществлять внутреннее управление клана под руководством выборного вождя. «Это было демократическое собрание, потому что каждый его член — взрослый мужчина или женщина — имел голос по всем стоящим на собрании вопросам» [355]. Совет вождей племени собирался, чтобы рассматривать главным образом вопросы войны, а орган Хранителей Веры — чтобы рассматривать вопросы празднеств и обрядов. Очевидно, последний содержал в себе зародыши возникновения более поздней прослойки жрецов, а вожди были предшественниками более поздних военных диктаторов.

Мы можем теперь перейти к рассмотрению ведических материалов. Допуская, что ведические народы также первоначально были организованы в племена, было бы вполне логичным считать, что они также должны были когда-то пройти стадию подобной же организации, хотя, по причинам неоднократно упоминавшимся, это должно было иметь резко выраженный патриархальный уклон. Таким образом, их слой жрецов более позднего времени — брахманов — мог развиться лишь от их Хранителей Веры [356]; точно так же каста военных вождей — раджьянов и еще позднее кшатриев — выросла на базе их военачальников. И если это правильно, то, как бы ни были пышны эпитеты, обычно применяемые к ведическим вождям (*раджа, сенани, самрат* и т. д.), они не были первоначально правителями, или царями в более позднем понимании. Во всяком случае, весьма сомнительно, чтобы такие классы, как брахманы и каста кшатриев более позднего времени, уже развились в период «Ригведы» [357]. Одно ясно, что ссылка на них как на касты

[354] Morgan, AS, 82.
[355] Там же, 85.
[356] Интересную аналогию между этим термином и ведическими словами *ритапах* (I, 113, 12; VI, 3, 1; III, 20, 6) и *ритаявах* (V, 8, 1; V, 54, 12; X, 115, 7) нельзя недооценивать.
[357] CHI, 1, 92 и далее; YA, 385 и далее.

в «Ригведе» в знаменитой «Пуруша сукте»[358] относится лишь к гораздо более поздней дате. Далее, если в более ранний период «Ригведы» племенные начальники не стали кшатриями, а Хранители Веры — брахманами, то будет вполне логичным ожидать наличия в этой литературе элементов первоначального прославления кланового совета и племенного собрания. И в самом деле, такие элементы имеются.

В «Ригведе» встречается одно из слов, обозначающих собрание, — *сабха*. Другое слово, *самити*, также, несомненно, означает собрание, хотя, как справедливо указывает Джаясвал, «ссылки на самити в «Ригведе» можно найти лишь в разделах, которые считались более поздними»[359]. Мы сейчас постараемся установить возможное значение этого слова. Слово *видатха* также означает собрание, хотя оно имеет и некоторое дополнительное значение, небезынтересное для нас.

Современные ученые уже отметили важность всего этого в ведической литературе. Однако вследствие игнорирования ими сравнительного метода нам предлагают только ряд путаных догадок. Макдонелл и Кейтс[360] составили перечень таких предположений. Не следует приводить их все. В качестве образцов мы можем рассмотреть один из примеров путаницы, какую внесли в вопрос эти двое ученых. «Сабха, — говорят они, — это дом для народного собрания»[361]. Кроме того, самити взята ими просто для обозначения «народного собрания»[362]. Оба перевода правильны. Однако не ясно, как в то же самое время они могли отважиться на следующий комментарий:

«По мнению Людвига, сабха была собранием не всего народа, а лишь брахманов и магхаванов (богатых покровителей). Эта точка зрения может быть поддержана выражением *сабхея* («достойный собрания»), приложимым к брахманам: *райих сабхаван*, «богатство, подходящее для собрания»[363].

По их мнению, смысл, очевидно, заключается в том, что сабха была собранием аристократов. Кроме того факта, что это прямо противоречит значениям, приписываемым сабхе и самити теми же самыми учеными, единственное доказательство, приводимое в его пользу (мнение Людвига), представляет собой не что иное, как весьма сомнительное толкование двух стихов «Ригведы». Самый текст никак не указывает на то, чтобы слово «сабхея» относилось к брахману. Рик[364], на который ссылаются Макдонелл и Кейтс, содержит только *сабхеях випрах*, и даже

[358] X, 90.
[359] HP, I, 13.
[360] VI, II, 296, 426, 430 и т. д.
[361] Там же, II, 308.
[362] Там же, II, 415.
[363] Там же, II, 426—427.
[364] II, 24, 13.

Саяна, наиболее благосклонный к брахманам комментатор, берет слово *випрах* как означающее *медхави*, талантливого. Кроме того, как мы можем вообще говорить о ведической сабхе как о собрании брахманов и магхаванов, когда на самом деле брахманы как каста могли появиться только в век «Ригведы»? Несомненно, Макдонелл и Кейтс не подпишутся под этой точкой зрения.

«Видимо установлено, что в «Ригведе» эти брахманы уже изображаются как отдельная каста, отличная от каст военных и земледельцев. Тексты все время говорят об их превосходстве по сравнению с кастой кшатриев. Брахман был способен посредством своих заклинаний или обрядовых манипуляций затуманить народ и воинов или различные группы воинов» [365].

Но вот вопрос: какие тексты и какого периода? Довольно интересно, что Макдонелл и Кейтс в поддержку такого взгляда не ссылаются на какой-либо отрывок из самой «Ригведы». Они просто указывают на различные отзывы «Яджурведы» и на известные брахманы, вроде «Айтареи», «Шатапатхи» и «Панчавинши». Такие тексты не могут объяснить появление в «Ригведе» брахманской касты, ибо все эти книги относятся к более позднему периоду, чем сама «Ригведа».

Определение сабхи как собрания богатых покровителей (магхаванов) также представляется основанным на явно неправильном понимании ведических высказываний. Единственный рик, упомянутый этими двумя учеными в поддержку своего предположения, не содержит, по правде говоря, ничего, что указывало бы на такую возможность. Правда, слова *райих* и *сабхаван* в нем встречаются. Но нельзя забывать, что они были эпитетами Агни, к которому здесь обращались как к множителю большого богатства *(притхубудхнах)* и другу, подобному человеческим существам. Мы уже цитировали этот рик целиком: «О Агни, о Асура, этот обряд наш полон коров, овец, лошадей, пищи и потомков; пусть будешь ты всегда без гнева присутствовать на нашем собрании как друг, как человек, обладающий огромным богатством и обширными водами». Мы видели, что это один из старейших риков, в котором ведические певцы выражали свое стремление к тому, что они считали различными формами материального богатства; а дружеский призыв к Агни как к члену собрания выражен явно, ибо сабха была местом совершения обрядов, которые, согласно ведическим певцам, обеспечивали умножение такого богатства. Во всяком случае, здесь не было ничего, что оправдывало бы предположение, что сабха была собранием только аристократов, богатых покровителей.

Вот другое доказательство того, что упоминание о богатстве и собрании в одном и том же разделе «Ригведы» не может

[365] VI, II, 81.

никоим образом указывать на то, что это было только собрание аристократов: «О Агни, это самити сияет среди богов, совершающих яджню. О ты, владеющий пищей, пусть мы получим здесь богатые доли из богатств, которые ты разделяешь»[366]. Безусловно, упоминание о доле и делении указывает здесь на племенной способ распределения.

Разумеется, теория, что ведическая сабха — это исключительно собрание аристократов, была выдвинута Людвигом; Макдонелл и Кейтс лишь искали дальнейших доказательств. Но каковы основания, приводимые самим Людвигом? Особое значение он придает двум рикам[367]. Вот они:

«О Индра, твой прекрасный друг владеет лошадьми, колесницами и коровами. Владея богатствами, они всегда приходили вместе на собрание (сабха) с пищей и были довольны»[368].

«Все друзья и дружественные лица, достойные участвовать в собрании *(сабха-шаха)*, рады соме; эта сома уничтожает врагов, преумножает пищу и достаточна для благоденствия владельца пищи»[369].

Интересно, что и Макдонелл и Кейтс считали эти отрывки весьма смутными[370]. Но в любом случае в них не было ничего для предположения, что аристократы были единственными членами сабхи. Прилагательные вроде сабха-шаха, вероятно, употреблены поэтами для того, чтобы применить их к своим собственным сородичам в противоположность чужеземцам; едва ли там было какое-либо указание, что эти определения прилагались к одному классу в отличие от других[371]. Было бы неправильным придавать слишком большое значение простому упоминанию о богатстве — коровах, колесницах, лошадях и пище,— что, как мы видели, характерно для ведических поэтов. Даже Саяна, толкуя слово *сакхаях* (друзья), встречающееся во втором из указанных выше риков, говорит, что оно означает равных по положению и по знанию. Здесь опять-таки имеется указание на уравнительную организацию племенных народов.

Можно упомянуть здесь, что Макдонелл и Кейтс со всей своей поддержкой взгляда Людвига, но без всякой логики утверждали, что и сабха и самити были собраниями ведических племен. Вот некоторые из их высказываний:

«Сабха — это название «собрания» ведических индийцев, а равно и помещения, где они встречались на собрании»[372].

[366] X, II, 8.
[367] См. Macdonell a. Keith, VI, II, 426 n.
[368] VIII, 4, 9.
[369] X, 71, 10.
[370] VI, II, 426.
[371] Там же, II, 427.
[372] Там же, II, 426.

Гилденбрандт, видимо, прав, когда утверждает, что сабху и самити не следует различать[373].

«Самити означает собрание ведического племени. Оно уже упоминалось в «Ригведе», часто в поздних частях и иногда в связи с сабхой»[374].

Но если все это правильно, то мы едва ли имеем какое-либо основание рассматривать сабху и самити как собрание исключительно аристократов — брахманов и богатых. Если Макдонелл и Кейтс не видят несовместимости этих двух значений, то причина тому, вероятно, их пренебрежительное отношение к сравнительному методу.

Попытаемся теперь объяснить сабху и самити из того, что известно о племенных собраниях. Начнем с главного свидетельства. «Место, где травы (растения) собираются вместе, как раджи в собрании *(раджанах самитау ива)*, — там мудрый *(випрах)* называется целителем *(бхишах)*, победителем зла и болезней»[375].

Поэт говорит здесь о травах и целителе. Ссылка на самити несущественна и является метафорой. Тем не менее нам нельзя недооценивать значения такого выражения. Многозначительно применение множественного числа: *раджанах самитау ива* (как раджи собираются в самити). Очевидно, раджи не были монархами в нашем понимании, поскольку собрание их во множественном числе едва ли имеет такой смысл. А если они не монархи, то могли быть только военачальниками. И если они военачальники, их самити могло быть только советом вождей племени, самой важной функцией которых, как мы только что видели, было ведение войны.

Мы можем теперь понять, почему «Нигханту»[376] употреблял это слово в качестве одного из синонимов войны: самити, согласно этому, была одним из *санграма-намани*. Будучи собранием военачальников, оно занималось главным образом вопросами войны; короче говоря, собрание вождей племени означало войну. Вот тот смысл, в каком Саяна тоже часто толковал это слово.

Мы теперь видим, что внутреннее логическое развитие пастушеской экономики постепенно превращало военное дело в основное занятие ведического народа. Быть может, это единственное, чем можно объяснить, почему слово «самити» приобрело особое значение в более поздних разделах ведической литературы. С усилением преимущественно мародерского характера войны ведические поэты стали все больше интересоваться са-

[373] VI, II, 427.
[374] Там же, II, 430.
[375] R, V. X, 97, 6.
[376] II, 17.

мити, что и объясняет, почему слово «самити» встречается наиболее часто в десятой книге «Ригведы».

Эта особенность подмечена нашими современными учеными, хотя предлагаемому ими толкованию недостает убедительности. Мы цитируем Джаясвала [377]:

«Достойно внимания, что ссылки на самити в «Ригведе» имеются только в разделах, которые считаются самыми последними. Мы можем поэтому заключить, что самити было продуктом развитого, а не раннего ведического века. Развитая стадия дебатов (очевидно, при свободном праве дискуссии), страстное желание одной стороны восторжествовать над мнением другой — все эти моменты свидетельствуют о высокой степени развития культуры».

Однако здесь явно недооценивается, что сама «Ригведа» даже в своей наиболее архаической формации содержала ссылки на народные собрания, речи и дебаты. Народное собрание, равно как и ораторское искусство, настолько же древне, как и племенное общество.

«Ригведа» имеет и другие слова для обозначения собрания, два из которых особенно важны: сабха и видатха. Ученые, не обращавшие внимания на возможность различия между сабха и самити, ошибались: оба слова, несомненно, означали собрание, но первое могло относиться к совету клана, а второе — к совету вождей племени.

Очевидно, вожди племени, помимо военного совета, участвовали также и в совете клана: «раджа ходил на сабху, так же как и на самити» [378]. Но слово «раджа» здесь может вызвать некоторую путаницу. Самым употребительным словом в «Ригведе» для обозначения военачальников было «раджа», позднее приобретшее значение «царь». Сравнительно современное значение этого слова привело некоторых из наших ученых к открытию в «Ригведе» царей и монархов, что в свою очередь привело к предположению, что какой-то вид особо демократической монархии существовал в ведическом веке. Что раджи «Ригведы» не могли быть царями более позднего времени, подтверждается тем фактом, что они были, подобно вождям племенного общества, *избираемы народом.*

Самая убедительная ссылка на избрание раджи народом имеется в «Атхарваведе»:

«Пусть тебя народ изберет раджей, тебе эти пять божественных направлений; оставайся наверху царства, на вершине; оттуда, грозный, *наделяй нас благами*» [379].

[377] HP, I, 13.

[378] Macdonell a. Keith, VI, II, 427 n.

[379] III, 4. 2, Whitney. Ср. Keith, RP, V, 481: «Церемония раджасуя, или посвящения в цари, намек на воспоминание о выборе раджи народом».

Гиперболы ведических поэтов кажутся еще более преувеличенными ввиду увлечения современных переводчиков идеями более позднего времени. Однако под всеми этими наблюдениями легко обнаруживается племенной обычай народа, избирающего вождя, который разделяет блага среди народа. Если это игнорировать, то даже выдающиеся ученые могут впасть в серьезное противоречие.

Вот пример из «Кембриджской истории Индии»:

«До сих пор наши источники познания, хотя и несовершенные, дают нам достаточно материала, чтобы определить основные черты ведического общества. К несчастью, когда мы обращаемся к более тщательному рассмотрению деталей политической организации в узком смысле, то свидетельства становятся ужасно скудными и неадекватными» [380].

Но интересно: когда приходят к отрицанию существования подлинно племенной организации ведического народа, те же самые «ужасно скудные и неадекватные» свидетельства почему-то служат историку источником для весьма определенных заявлений.

Племена «Ригведы», несомненно, управлялись царями: в «Ригведе» нет разделов, которые указывали бы на какую-либо другую форму правления, царь же под титулом *раджана* упоминается часто. Это единственное, чего можно было ожидать в общине, которая была не только патриархальной... но также занятой постоянной войной против арийцев и туземных жителей. Более того, царский сан обычно передавался по наследству: даже в скудных заметках «Ригведы» можно найти следы порядка престолонаследия, такие генеалогические линии, как Вадрьяшва, Диводаса, Пиджавана и Судас, или Дургаха, Гирикшит, Пурукутса и Трасадасью, или Митратитхи, Курушравана и Упамашрава [381].

Перечень имен, несомненно, производит впечатление, и ясно, что, по крайней мере в некоторых случаях, «Ригведа» воспроизводит действительную генеалогию. Так, например, Трасадасью действительно был сыном Пурукутсы, и отец Пурукутсы мог быть по имени Дургаха [382]. Тем не менее даже эта генеалогическая линия не свободна от путаницы. Так, сын Трасадасью один раз был назван как Трикши, а в другом месте — как Курушравана [383]. Разумеется, нет, ничего необычайного в том, что одно и то же лицо имеет двух сыновей, носящих эти два имени; но неправдоподобно, чтобы оба они были наследственными *царями ведических племен*. Кроме того, весьма сомнительно, чтобы кто-либо из них был наследственным царем в нашем понимании. Даже Саяна говорил, что Трасадасью, сын Пурукутсы, был

[380] CH, I, 94.
[381] Там же.
[382] VIII, 19, 36; IV, 42, 8—9.
[383] VIII, 22, 7; X, 33, 4.

только риши.[384] — мудрецом или поэтом. Точно так же имя Курушравана, как оно им истолковано, означает жреца (*ритвик*) куру[385]. Такое толкование, очевидно, принято Вильсоном, который перевел это имя как «носитель восхвалений куру». В другом рике[386], однако, тому же лицу приписан эпитет раджи, и это побуждает Саяну рассматривать его как царское имя. Но способ, каким он это сделал, явно искусственный: *курушравана* означает жреца куру; тот, кто слушал их восхваления, был царем этого имени. Но на самом деле могло быть проще: слово «раджа» могло иметь в рике облагораживающий эпитет.

Вот лишь несколько примеров тех трудностей, с какими связано безоговорочное принятие указанной генеалогии. Далее, простое упоминание о генеалогии не является действенным доказательством наследственной царской власти, в особенности ввиду ссылки в «Атхарваведе» на выборы раджи народом, а также аналогичного указания в «Ригведе» о множестве таких раджей, собиравшихся в самити. Разумеется, как мы увидим, к началу распада племенной организации становится обычаем выбирать глав вождей из одной и той же семьи; этот обычай избирать преемников из той же семьи вместе с окончательной ломкой племенной организации превратился в право наследования. Таким образом, упомянутая генеалогия в лучшем случае может означать, что в разделах «Ригведы» мы имеем указания на распад племенного общества ведического народа. И в этом нет ничего удивительного. Однако знаменательно, что когда мы возвращаемся к действительно архаической формации «Ригведы», мы встречаем такие свидетельства, которые делают гипотезы о праве наследования царского сана среди ведических племен все более неправдоподобными. Мы упомянем здесь лишь одно из них.

В перечне так называемых наследственных царей мы встречаем имя Упамашравас. Самая последняя часть «Ригведы»[387] упоминала о нем как о сыне Митратидхи (но не Курушравана, как приведено в генеалогии). Однако в этих ссылках нет ничего для предположения, что он был наследственный царь. Напротив, в древнейшей части «Ригведы»[388] мы встречаемся с интересным словом «упамашраваетаман», и даже Саяна не мог из него сделать имя царя. Ясно, что это был гиперболический эпитет для Брахманаспати, к которому обращались как к вождю ганы. Этот эпитет означал — «изобилующий пищей вне сравнения». Таким образом, если даже можно было объективно доказать, что право наследования вождей — вплоть до царского сана — развивалось к концу ригведического периода,

[384] Оп R, V, VIII, 8, 21.
[385] Оп R, V, X, 32, 9.
[386] X, 33, 4.
[387] X, 33, 6—7.
[388] II, 23, 1.

то это ничего не доказывало бы в отношении всего периода «Ригведы». С другой стороны, свидетельства о клановом совете и племенных собраниях в «Ригведе», будучи менее сомнительными и иногда чрезвычайно очевидными, показывают, что ведический народ вообще находился на племенной стадии, где не было места для чего-либо похожего на право наследования царского сана. Действительно, политическая организация ведических племен останется навсегда тайной, если указания об этом в «Ригведе» не будут поняты в свете племенного строя вообще.

Это обстоятельство приводит нас к основному моменту, недооцененному составителем «Кембриджской истории Индии»: он хотел рассматривать «политическую организацию» ведических племен и вместе с тем игнорировать вопрос о племенной организации вообще. Вопрос простой: наследственное право царской власти и подлинно племенная организация несовместимы.

Очевидно, ученые, которые открыли «монархию» среди ведических племен, введены в заблуждение словом *раджан* в «Ригведе». Это ясно из того, каким образом ведический век говорит устами «Кембриджской истории»: «Как общее правило, монархия была системой правления, господствовавшей в том веке. Термин *раджан,* царь или вождь, часто встречается в «Ригведе» [389]. Начало правильно, но вывод неприемлем: слово *раджан* имеется в «Ригведе», но оно не доказывает существования монархической формы правления. Мы приведем здесь два решающих доказательства. Даже в самой последней части «Ригведы» [390] мы встречаем эпитет *раджа вратасья,* а это является синонимом *ганасья женаних* и означает вождя племени. Во-вторых, одно из знаменитых сражений описывается «Ригведой» как *дашараджас;* если допустить предвзятую мысль, что *раджа* означает только царя, то данное событие следует толковать как «сражение десяти царей» [391]. Но кто были эти «десять царей?»

Составляя перечень этих так называемых царей, даже составитель «Кембриджской истории» был явно принужден вместо этого слова употребить слово «племя»: «Из десяти племен пять мало известны, это амины... пактхи... бхаланас... шивы... и вишанины. Более знакомы по «Ригведе» другие пять — бхригус и друхья... турвас и яду... и пуру... Если это были племена, то сражение против них не могло быть сражением «десяти царей». А если это так, то употребление в «Ригведе» слова *раджап* отнюдь не служит надежным доказательством существования наследственной монархии.

«Женщины не ходили в *сабху,* так как они, несомненно, были исключены из политической деятельности» [392]. Это было бы

[389] YA, 352.
[390] X, 34, 12.
[391] CHI, 1, 81; YA, 245, Следующая цитата из CHI, 1, 82.
[392] Macdonell a. Keith, VI, II. 427.

вполне логично в чисто патриархальном обществе, в котором жил ведический народ. В «Майтраяни санхите»[393] действительно говорилось: «Женщина — слабая, мужчина — сильный; следовательно, мужчина идет на собрание (сабха), женщина — нет». Но этот текст появился много позднее, чем «Ригведа», да и сама «Ригведа» явилась обширной компиляцией песен, составленных за весьма длительный период времени. Поэтому возможность нахождения в ней реликтов старинных дней, когда даже женщины ходили на собрания, не исключается. Во всяком случае, мы встречаем в «Ригведе» интересное слово *сабхавати,* женщина на собрании, — правда, только один раз: «женщина на собрании говорит слова, достойные собрания»[394]. Кроме того, в одном несколько неясном рике имеется упоминание о трех правдивых женщинах, ходивших на собрание три раза в день[395].

«Нет, — говорят Макдонелл и Кейтс, — ни одного упоминания о работе, проделанной *сабхой»*[396]. Это замечание не совсем правильно. Мы имеем в «Ригведе» ссылки на речи, произнесенные в сабхе[397]. Далее, если толкование Джаясвала[398] правильно, мы имеем также ссылки на выборы «царя» народом[399], а если народ выбирал своих вождей, это могло происходить на собраниях. Могут возразить, что все это в лучшем случае предположение. Однако, когда мы переходим к обсуждению ссылок на ведическое собрание под другим названием, *видатха,* мы находим более твердую почву. Функции видатхи, очевидно, разнообразны. Мы уже отмечали одну из них, а именно дележ богатства, который должен был быть весьма древним обычаем. Что в видатхе происходили дебаты и обсуждения — это известно; желание блеснуть красноречием в собрании выражалось часто: «О Индра, мы твои вечные возлюбленные и великие герои; мы говорим в собрании»[400]. «Пусть мы будем говорить громко в собрании, богатом храбрыми людьми»[401]. Это проходит как рефрен и встречается не менее двадцати двух раз во второй книге «Ригведы»[402], очевидно, в ее древнейшей части. Мы сможем понять значение этого, если вспомним, что в племенном обществе красноречие в совете являлось одним из критериев, на основании которого избирались вожди[403].

[393] IV, 7.
[394] I, 167, 3.
[395] III, 56, 5.
[396] VI, II, 427.
[397] VI, 28, 6.
[398] HP, 1, 14.
[399] X, 173, 1—5; AV, VI, 87; VI, 88, 1—2.
[400] II, 12, 15.
[401] II, 1, 16 и т. д.
[402] См. Bloomfield, YC.
[403] Morgan, AS, 71.

Другие функции видатхи включали решение племенных споров и наказание тех, кто нарушал племенные законы [404]. Имелись также ясные ссылки на проявленную в видатхе мудрость или на направление деятельности [405]. Фактически из трех слов, означающих в «Ригведе» собрание, видатха употребляется чаще всего. Различного рода деятельность, осуществляемая видатхой, может быть понята из различных обозначений, приписываемых этому слову современными учеными. Макдонелл и Кейтс высказываются следующим образом:

«Видатха, слово неясного смысла, встречается главным образом в «Ригведе». По мнению Рота, смысл его заключался первоначально больше в «порядке», чем в конкретном органе, который издает приказы, то есть чем в собрании для мирских или религиозных целей или для решения вопросов о войне». Людвиг считает, что значением этого слова является «собрание магхаванов и брахманов» [406]. Гельднер же полагает, что это слово первоначально означало «знание».

Моньер-Вильямс дает следующие толкования этого слова:

«Знание, мудрость, знание, передаваемое другим», то есть инструкция, направление, приказ, устройство, распоряжение, управление, команда; собрание (для обсуждения или соблюдения праздничных или религиозных обрядов и т. д.), совет, коллективность, связь, объединение...» [407]

Однако Уитни [408] дает наиболее логичное толкование этого слова.

Он переводит его как «совет». Другие значения, приписываемые тому же самому слову некоторыми учеными, вероятно, являются результатом того обстоятельства, что в различных контекстах «Ригведы» совету или собранию приписывались различные функции; современные ученые, интерпретируя это архаическое слово, часто сосредоточивают свое внимание больше на этих функциях, чем на самом собрании, которое их осуществляло.

В племенном обществе высшая мудрость и высшее знание, как и правление, приказ или распоряжение, получали свою санкцию только в совете, и само слово *видатха* могло быть свидетельством этого.

Блумфилд [409], вероятно, единственный современный ученый, который энергично оспаривал такое толкование этого слова. По его мнению, слово *видатха* никогда не могло означать «совет» или «собрание»; на самом деле оно обозначало семью.

[404] I, 31, 6; VII, 93—95.
[405] Morgan, AS, 71.
[406] VI, II, 296.
[407] SED, 963.
[408] AY, I, 15.
[409] IAOS, XIX, 11 и далее.

Однако эта точка зрения не основана ни на каком-либо бесспорном доказательстве, ни на разумных аргументах. Очевидность, на которую он полагается, заключается главным образом в ссылке «Ригведы» на женщин, которые ходили в видатху: женщины были исключены из политической деятельности ведического народа, но не были исключены из видатхи; а это могло означать только семью. Но имеются ясные ссылки на «царя», сидящего в видатхе, *видатхьях садрат* [410], которые, подобно ссылке на красноречие в видатхе или на дележ богатства в видатхе, едва ли представляли бы какой-либо смысл, если бы мы приняли значение «семья». Для доказательства своего утверждения Блумфилд вынужден был прибегать к искусственным и фантастическим толкованиям этих ссылок. Наконец, свидетельство о женщинах, ходивших в видатху, которому Блумфилд придавал такое значение, могло, как мы уже предполагали, указывать на некоторые более старые явления ведического общества. И если это так, мы должны принять более старую точку зрения, которая отождествляет видатху с сабхой [411], хотя и с той оговоркой, что *видатха*, возможно, была более старинным словом, чем сабха, и как таковое могло отражать как раз даже более старые условия ведического общества. Это, по-видимому, подтверждается не только неоднократными ссылками на дележ богатства, происходившего в видатхе, но также и указаниями на то, что и сами боги имели свою видатху. «Агни берет *хави* (жертву) из «нашей» видатхи и передает в видатху богов; он является вестником между ними» [412].

Но самым убедительным опровержением взгляда Блумфилда является полное исчезновение видатхи, как и сабхи и самити в ортодоксальной традиции послеведического периода. Это вообще не может быть объяснено предположением, что видатха означает семью или домашнее хозяйство, ибо нет ничего, позволяющего думать, что в послеведический период поборники ведической традиции стали бездомными. С другой стороны, если видатха означает совет или собрание, то будет логичным заключить, что в послеведический период она должна была утратить свое значение, так как даже в течение самой последней формации «Ригведы» внутриплеменные войны привели к распаду племенной организации ведического народа. Сейчас мы покажем, каким образом видатха исчезла в послеведический период. Однако, может быть, полезно начать с того, что вообще известно относительно гибели племенного собрания.

[410] IV, 21, 2.
[411] IAOS, XIX, 3.
[412] VIII, 39, 1.

Процитируем Энгельса:

«Военачальник народа — rex, basileus, thiudans — становится необходимым, постоянным должностным лицом. Появляется народное собрание там, где его еще не существовало. Военачальник, совет, народное собрание образуют органы развивающейся из родового строя военной демократии. Военной потому, что война и организация для войны становятся теперь регулярными функциями народной жизни. Богатства соседей возбуждают жадность народов, у которых приобретение богатства оказывается уже одной из важнейших жизненных целей. Они варвары: грабеж им кажется более легким и даже более почетным, чем созидательный труд. Война, которую раньше вели только для того, чтобы отомстить за нападение, или для того, чтобы расширить территорию, ставшую недостаточной, ведется теперь только ради грабежа, становится постоянным промыслом. Недаром высятся грозные стены вокруг новых укрепленных городов: в их рвах зияет могила родового строя, а их башни упираются уже в цивилизацию. То же самое происходит и внутри общества. Грабительские войны усиливают власть верховного военачальника, равно как и подчиненных начальников; сответствующее обычаю избрание их преемников из одних и тех же семейств мало-помалу, в особенности со времени установления отцовского права, переходит в наследственную власть, которую сперва терпят, затем требуют и, наконец, узурпируют; закладываются основы наследственной королевской власти и наследственной знати. Так органы родового строя постепенно отрываются от своих корней в народе, в роде, во фратрии, в племени, а весь родовой строй превращается в свою противоположность: из организации племен для свободного регулирования своих собственных дел он превращается в организацию для грабежа и угнетения соседей, а соответственно этому его органы из орудий народной воли превращаются в самостоятельные органы господства и угнетения, направленные против собственного народа. Но этого никогда не могло бы случиться, если бы алчное стремление к богатству не раскололо членов рода на богатых и бедных, если бы «имущественные различия внутри одного и того же рода не превратили общность интересов в антагонизм между членами рода» (Маркс) и если бы распространившееся рабство не повело уже к тому, что добывание средств к существованию собственным трудом стало признаваться деятельностью, достойной лишь раба, более позорной, чем грабеж» [413].

В этом ключ для понимания развития ведического общества от появления более поздних разделов «Ригведы» и далее. В позднейших разделах «Ригведы» слово *самити*, которое, со-

[413] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 296—297.

гласно мнению «Нигханту», означало войну, выступает на первый план, и в перечне «наследственных царей» в «Кембриджской истории Индии» правилен лишь тот факт, что уже к концу периода «Ригведы» обычные выборы преемников из одной семьи стали превращаться в право наследования — сначала терпимое, затем требуемое и, наконец, узурпируемое. Ниже мы познакомимся с некоторыми иными аспектами этого преобразования или распада племенной организации: подавление частными интересами общественных, падение Варуны вместе с его простым моральным величием и рост таких качеств, как алчность и властолюбие. Здесь мы ограничимся вопросом собраний.

Если значение самити в позднейших разделах «Ригведы» служило показателем развития военной демократии, то это значит, что оно было и предвестником конца племенной демократии: грабительские войны увеличивали не только богатство членов племени, но и алчность отдельных лиц. В конечном итоге это привело к внутреннему расколу общества. О том, как распадалось общество, можно, пожалуй, узнать из отчаянных призывов к сохранению единства, которые совершенно отчетливо слышатся в последних частях «Ригведы» и которые — что весьма интересно — часто сопровождались обращением к памяти о прошлом. Мы уже цитировали последнюю сукту «Ригведы», составившую часть самого последнего раздела: «Действуйте совместно, объединяйтесь тесней, пусть ваши умы будут согласны, как боги в старину были согласны относительно своих долей». Такой отчаянный призыв к единению не должен был бы иметь места, если бы это единение или групповая связь членов племени продолжала быть реальностью. Очевидно, ведическое общество начинало распадаться. И «Атхарваведа» — которая со всеми ее архаическими элементами появилась как компиляция гораздо позднее, чем «Ригведа», — естественно, содержала много заговоров и заклинаний для обеспечения единства среди самих родственников. Вот несколько примеров:

«Да будут ваши тела объединенными, да будут ваши умы и ваши намерения едины: Брахманаспати соединил вас здесь, Бхага соединил вас».

«Гармонию духа [я создаю] для вас, а также и гармонию сердца. Более того, с помощью усилий Бхаги я вызываю в вас согласие. Как Адитьи объединились с Вашьями, как свирепые [Рудры], свободные от зависти, объединились с Марутами, так, о триименный [Агни], лишенный зависти, и ты даруй этим людям тот же самый дух»[414].

«Пусть мы будем в согласии с нашим родным народом, в согласии с чужеземцами; вы, о Ашвины, учредите здесь согласие

[414] AV, VI, 74, 1—3, Bloomfield.

между нами! Пусть мы будем согласны в духе и мыслях; да не будет между нами раздора в духе, неугодном богам! Пусть не поднимается шум частых кровавых сражений, пусть стрелы не летают, когда наступит день Индры» [415].

«Да придут сюда Варуна, Сома, Агни; Брихаспати с Вашьями да придут сюда; собирайтесь вместе, о вы, родные, все одного духа, чтобы славить этого могущественного охранителя. Огонь, горящий в ваших душах, замыслы в ваших умах я устраняю моим жертвоприношением, моим *гхи*; радость во мне вы обретете, о родные. Оставайтесь здесь, не уходите от нас; (пути) вдаль Пушана сделает непроходимыми для вас! Вастошпати будет настойчиво звать вас назад; радость во мне вы обретете, о родные!» [416]

Разумеется, это только одна сторона картины. Другая, как и следовало ожидать, характеризовалась столь же отчаянным, почти безумным желанием отдельных лиц подчинить общество своему руководству и власти. Вот каковы заклинания в обеспечение этого желания:

«Своим умом я должен захватить ваши умы; пусть ваши мысли следуют за моими мыслями! Я беру ваши сердца под свое руководство: идите, направляя свой путь по моим стопам! Я взывал к небу и земле, я взывал к богине Сарасвати, я взывал к Индре и Агни: да преуспеем мы в этом, о Сарасвати!» [417].

Главное в этом заклинании, говорит Блумфилд [418], заключено в слове *саннан* — «подчинить [чьей-либо] воле...» В гимне атхарван (IV, 39) содержится самое законченное выражение таких стремлений. И вот как это звучит в переводе Уитни:

«Земля (есть) молочная корова; от нее Агни (есть) телец; пусть она с Агни как тельцом дарует мне пищу, угощение, удовлетворение (моих) желаний, жизнь, потомство, процветание, богатство: да здравствует...

Воздух — это молочная корова, ее Ваю — телец; да дарует она с Ваю как тельцом» и т. д. и т. д. [419]

Приведенное, очевидно, далеко от коллективных стремлений и нерушимого закона распределения, которые воодушевляли ранних поэтов «Ригведы»; интересы, а равно и воля отдельного лица уже подрывали интересы общества. Как и следовало ожидать, в этой новой обстановке старая административная машина коллективного общества превращалась в свою противоположность: в последующий за «Ригведой» период слава древней видатхи скоро исчезла, а сабха и самити стали просто местом выражения индивидуальной воли:

[415] AU, VII, 52, 1—2
[416] AU, IV, 73, 1—3.
[417] AU, VI, 94, 2—3.
[418] SBE, XIII, 508.
[419] AY, 1, 216.

«Пусть сабха и самити, две дочери Праджапати, совместно помогают мне! Пусть тот, с которым я буду встречаться, содействует мне; пусть я, о вы, отцы, буду говорить приятное собравшимся!

Мы знаем твое имя, о собрание: «веселье» — поистине твое имя; пусть все те, кто заседает в тебе, говорят в согласии со мной; от них, которые заседают вместе, я возьму себе власть и понимание; в этом полном собрании даруй, о Индра, мне успех!

Если ваш ум блуждает или скован здесь или там, то давайте обратим его сюда; пусть ваш ум получит радость во мне!»[420] Самити именуется здесь «весельем». Не исключено, что такого рода собрания некогда находились в непосредственной связи с племенными празднествами, но, по-видимому, эта связь была утрачена, после того как они потеряли свое суверенное значение, сделавшись зависимыми от воли господствующих индивидуумов. Во времена упанишад[421] самити превратились в ассамблеи, происходившие в царских дворцах и посещаемые придворными льстецами — *раджанья бандху*[422]. Именно на таких ассамблеях правившие в ту эпоху цари, освобожденные от обязанности непосредственного участия в материальном производстве и окруженные льстивыми бездельниками, смогли стать вдохновителями идей, которые легли в основу позднейших идеалистических конструкций индийской философии. Мы еще вернемся к этому впоследствии.

Если в упанишадах еще сохранилось слово «самити», несмотря на полное изменение его значения, то в позднейших сводах законов и других работах традиционно-ведического направления оно бесследно исчезает. «Собрание не упоминается в качестве эффективной части правительственного аппарата ни в буддийских текстах, ни в эпосе, ни в сводах законов»[423]. Здесь явно следует сделать оговорку, поскольку, как мы уже смогли убедиться выше, в буддийских источниках общественным собраниям придается большое значение. Данное утверждение, однако, сохраняет свою полную силу по отношению к эпосу и сводам законов. Гопкинс, вероятно, единственный из современных ученых, правильно усмотревший в учреждении аристократических военных советов и тайных совещаний жрецов деградацию первобытного собрания членов рода. По его мнению, разложение последнего в эпические времена полностью завершилось, хотя в самом эпосе и встречаются еще упоминания о различных стадиях данного процесса: «Самым древним учреждением для

[420] AU, VII, 12, 1—1.
[421] Br. Up. VI, 2 Ch. Up. v. 3.
[422] Ch. Up. v. 35. Следует отметить, что это слово уже тогда имело презрительный оттенок.
[423] Macdonell, Keith, VI, II, 431.

разрешения политических вопросов в Индии со времен пришествия ариев было собрание членов рода, называвшееся *сабха* (ср. соответствующий обычай у германских племен)... В эпосе же слово «сабха» употребляется для наименования собраний, носящих самый разнообразный характер... В тех случаях, когда целью их было, как и первоначально, обсуждение политических проблем, они сохранили еще какую-то часть своих прежних функций. Однако эти собрания уже были не собраниями жителей деревни (сабха), не древними государственными советами с участием царей (самити), а совещаниями царя со знатью... Герои «Махабхараты» отнюдь не такие, какими их представляют позднейшие интерполяции. Они действуют, руководствуясь побуждениями своей собственной воли... Совещания носят военный характер. Значение этого ясно. Народные собрания превратились в собрания знати. Военная сила полностью находилась в распоряжении царя. В эпосе жрецы изображены молчаливо соглашающимися с царем во всем, что касается общественных дел, а народ — целиком находящимся у него в повиновении. Воспоминание о власти народа продолжает еще сушествовать, по-видимому, лишь в древних легендах, подобных приведенным выше и именуемых в эпических поэмах «преданиями старины», причем это касается только гражданских, а не военных дел... Таким образом, мы видим, что в произведениях эпического периода отражены три последовательные стадии в процессе преобразования общественного собрания: народное собрание, ограниченное уже обсуждением лишь гражданских дел, совещание представителей аристократии по военным вопросам, тайный совет жрецов, компетентный рассматривать любые вопросы» [424].

10. Яджня. Обряды, связанные с производством

Вот как, по словам Макдонелла, происходил переход от вед к брахманам (то есть позднейшим сводам правил религиозного ритуала): «Творческий период вед наконец завершился. За ним последовала эпоха, когда перестала ощущаться необходимость в создании новых гимнов, посвященных богам, и стало считаться более похвальным повторять старые гимны, созданные пророками предшествующих поколений и передававшиеся от отца к сыну в многочисленных жреческих семьях. Поэтому древние гимны были собраны и систематизированы в упомянутых выше ведических сборниках, и в такой форме они приобрели авторитет священного писания, доверие к которому с течением времени все возрастало. Отказавшись от поэтического творчества, жрецы направили всю свою энергию на разработку

[424] АОС, XIII, 148—151.

ритуала, связанного с жертвоприношениями. В результате возникла система обрядов, не знающая себе равной в мире по своей сложности и обилию деталей. Главное значение древних ведических гимнов и формул стали искать теперь в их пригодности для обряда жертвоприношения. На основе такого объединения священных гимнов с правилами ритуала в жреческой традиции зародилась новая доктрина, принявшая свою окончательную и отчетливую форму в виде теологических трактатов, именуемых брахманами... Они явно возникли в такое время, когда ведические гимны уже считались древними и священными откровениями, не вполне понятными даже жрецам, считавшимся хранителями текстов с этими гимнами, вследствие изменений, происшедших в языке. Все они написаны прозой. Как древнейшие во всей мировой литературе трактаты ритуального характера, они представляют большой интерес для всех изучающих историю религии. Кроме того, в них содержится немало ценных сведений и для тех, кто занимается изучением древней истории Индии» [425].

Мы уже имели возможность ознакомиться с некоторыми произведениями, созданными ведическими племенами в их «творческий» период... Эти гимны и поэмы, в которых запечатлелись черты общинной жизни, проникнуты страстным желанием благ посюстороннего, земного мира: пищи, богатства, потомства и безопасности. В них даже боги, подобно смертным, по образу и подобию которых они созданы, наделены земными желаниями. Боги участвуют в особого рода собраниях ради получения причитающейся каждому из них доли общественного богатства. Короче говоря, общество, в котором жили и создавали свои творения ведические поэты, еще не раскололось на антагонистические классы, и поэтому в сознании поэтов не было места для «духовных ценностей» в спиритуалистическом смысле слова. Какие же изменения в структуре ведического общества произошли в эпоху возникновения скучного и сухого ритуализма брахман? Вот что пишет по этому поводу Макдонелл:

«Период создания брахман составляет весьма важную часть истории индийского общества. Ибо именно тогда приняла отчетливые очертания система четырех каст, послужившая основой весьма сложной по своему строению современной кастовой структуры. Жрецы, еще с ранних ведических времен занимавшие весьма видное место в общественной жизни, обеспечили себе в этой системе руководящее положение и с тех пор неизменно сохраняли его... В то время как в других обществах древности кормило власти оставалось в руках царствующей династии и знатных военачальников, в Индии переход от периода

[425] HSS, 31—32.

динамической общественной жизни, связанной с захватническими войнами, происходившими на северо-западе страны в ранние ведические времена, к периоду пассивности и праздного сетования на свой земной удел сразу же сделал возможным установление господства жрецов. Изменившиеся условия позволили образованному классу, нераздельно владевшему тайной всемогущего обряда жертвоприношения, добиться победы интеллекта над грубой физической силой» [426].

Следует уточнить некоторые имеющиеся здесь неправильные положения. Справедливо, что в самом начале периода, следующего за ведическим и описываемого уже в последней части «Ригведы», возникли четыре касты, среди которых господствующего положения добились жрецы, или брахманы. Но, во-первых, неверно, что последние занимали влиятельное место в общественной жизни с ранних ведических времен, так как в высшей степени сомнительно, чтобы тогда имелся сколько-нибудь сформировавшийся класс жрецов. Кроме того, утверждение, что в период брахман князья и знатные военачальники были оттеснены в общественной жизни на задний план, оставив власть в руках жрецов, страдает неточностью. На самом деле господствующее положение последних было основано на недвусмысленном соглашении жрецов с воинской знатью, заключенном лишь после продолжительной борьбы за власть между обоими этими классами.

Во-вторых, если произведения, относящиеся к упомянутому периоду, и свидетельствуют о «пассивности и праздности», чего оспаривать нельзя, то, во всяком случае, эти черты характера надо рассматривать как присущие представителям господствующих классов, а в поисках причины следует обращаться не к географическим факторам, например к переселению из горных районов северо-запада в низменные равнины, а к экономике. Возросшая производительность труда ведических племен, сделавшая возможным получение прибавочного продукта, позволила меньшинству существовать за счет труда большинства.

В-третьих, период брахман отнюдь не представлял собою «господства интеллекта над физическою силой». На самом деле все происходило как раз наоборот: применение насилия получило новый стимул, поскольку насилие стало применяться в целях защиты и упрочения новообразованной государственной власти. На самом же деле данное явление было следствием установления господства умственного труда над физическим, мысли над действием, хотя только в позднейших добавлениях к брахманам, а именно в упанишадах, этот факт получил свое окончательное выражение. Все это объясняется в свою очередь тем, что возник класс людей, не занимающихся производительным

[426] HSS, 33—34.

трудом, и что, как пишет Энгельс, «более скромные произведения работающей руки отступили на задний план, тем более, что планирующая работу голова... имела возможность заставить чужие руки выполнять намеченную ею работу». Короче говоря, первобытнообщинный строй был разрушен до основания. Мы еще увидим впоследствии, как это обстоятельство повлияло на возникновение идеалистического мировоззрения упанишад. Пока же ограничимся следующим вопросом: какое влияние оказало разложение первобытнообщинного строя на ведические обряды (яджня)? Согласно брахманам, специфическим назначением всех текстов, входивших в состав первоначальных вед, было их использование (винийога) в каком-либо из обрядов (яджне). Это утверждение не лишено правдоподобия, поскольку нет никаких оснований полагать, что предки ведических племен существенно отличались от первобытных народностей наших дней. Они не увлекались «чистой» поэзией. Как мы уже смогли убедиться в главе II этой книги, единственными поэтическими произведениями первобытных племен являются песни, неизменно носящие магический характер и выражающие какое-либо желание. Поэтому вполне логичным будет предположение, что ранняя ведическая поэзия также носила магический характер и как таковая предназначалась для сопровождения тех или иных обрядов. Таким образом, мы можем считать справедливым утверждение брахман о ритуальном назначении всех ведических стихов. Но сказанное ни в коем случае не означает, что последние первоначально употреблялись в тех самых обрядах, о которых пишут брахманы. Нетрудно понять почему. Судя по содержанию древнейших ведических текстов, нет никаких оснований полагать, что ведическим племенам того периода были известны обряды в том специфическом смысле, какой придается им брахманами. По мнению всех серьезных исследователей нашего времени, позднейшая ритуальная практика была своего рода злокачественным новообразованием. В то же время не следует думать, что она целиком и полностью выдумана жрецами. При всей утонченной сложности поздней ведической яджни, при всем изменении формы и содержания вошедших в ее состав древних обрядов можно проследить под внешним, поверхностным слоем ее формы остатки первобытной магии. В этом, возможно, нет ничего нового. Компетентные ученые утверждали уже давно, что ведическая яджня представляет собою видоизмененный продукт первобытной магии, что «брахман был первым жрецом, вышедшим из среды магов, и что молитва заменила заклинание, являвшееся ее примитивной формой, подобно тому как жрец заменил мага, когда религия усовершенствовалась» [427]. Однако это лишь часть истины,

[427] Такова точка зрения Хенри. См. Keith, RPV, 399.

уловить которую целиком автору не удается вследствие неумения материалистически объяснить саму магию. Как мы уже видели в главе II данной книги, магическая практика не является полностью бесполезной, представляя собою иллюзорное вспомогательное средство по отношению к реальным орудиям производства, эффективное лишь в первобытной общине. Другими словами, до тех пор, пока существует общинный строй, магический ритуал остается непосредственно связанным с орудиями производства. Действительно, чем ниже уровень развития последних, тем в большую зависимость от магических обрядов ставится производственный процесс. Воображая желаемое существующим, люди стремятся преодолеть чувство собственного бессилия перед лицом враждебной им природы, но чем более неразвиты орудия производства, тем более острым является такое чувство, а соответственно и потребность в магическом ритуале. По мере же развития производительных сил человек все более и более подчиняет себе природу, вследствие чего магия теряет свою былую экономическую эффективность. Но магические обряды не исчезают бесследно. Меняется лишь их форма и назначение. Ибо другим результатом развития производительных сил является раскол общества на два непримиримых лагеря, вследствие чего средства магии начинают употребляться господствующим классом для упрочения своих привилегий, освящаемых санкцией сверхъестественных сил»[428]. Такому превращению подверглась с течением времени и ведическая яджня: обряды, первоначально считавшиеся одним из факторов производственного процесса, стали жертвоприношениями, направленными на упрочение власти и умножение богатства правящих классов. Древние заклинания были объявлены духовным оружием господствующих слоев общества. По словам Ману[429], мантры «Атхарваведы» являются оружием брахманов, которое они должны не колеблясь использовать против своих врагов. Данное положение находится в тесной связи со сформулированной уже в последней части «Ригведы»[430] жреческой теорией о неизбежности наказания людей, наносящих ущерб интересам брахманов посредством находящейся в их монопольном владении особой магической силы, именуемой тапасом (буквальное значение этого слова — жар, но, кроме того, оно означает различные виды добровольного умерщвления плоти, такие, как пост, безмолвие и т. д., считающиеся средствами достижения сверхъестественных сил и способностей). Так произошло превращение первобытного мага в жреца, а древней магической силы — в орудие упрочения классового господства.

[428] Thomson, R, 9.
[429] XI, 33.
[430] X, 109, 4.

Однако прежде всего нас интересует предыстория ведической яджни. Приступая к ее анализу, следует сразу же указать на ее связь с первобытнообщинным способом производства [431]. Согласно позднейшим воззрениям, нашедшим свое отражение в брахманах, яджня представляла собой выполнение обрядов одним или чаще всего несколькими жрецами, предпринимаемое не ради собственного блага, а в интересах состоятельных лиц, оплачивающих жертвоприношения и именуемых яджаманами. Соответственно и Моньер-Вильямс [432] следующим образом определяет слово «яджаман»: «человек, оплачивающий стоимость жертвоприношения, заказывающий жертвоприношение (для выполнения которого им нанимается один или несколько жрецов, часто принадлежащих к определенной семье, по традиции выполняющей подобные обязанности), повелитель, хозяин, богатый человек, глава семейства или племени». Мы можем, однако, без ущерба для дела выбросить из данного списка «главу племени», поскольку первобытнообщинные племена никогда не имели богатых повелителей в качестве своих вождей. С этим ограничением следует признать, что Моньер-Вильямс дает вполне реалистическое описание яджамана, в полном соответствии с данными литературы послеведического периода, где последний выступает как человек, оплачивающий стоимость яджни, но не принимающий в ней личного участия, если не считать его присутствия (иногда с супругой) при совершении церемониала ради присвоения себе результатов яджни. Интересно, однако, что этимология слова «яджаман» противоречит такому пониманию. Оно образовано от корня «ядж» путем прибавления суффикса «ман». Следует отметить, что, согласно правилам грамматики [433], этот суффикс применяется лишь в тех случаях, когда имеется в виду лицо, являющееся одновременно действующим и пожинающим плоды действия. Таким образом, сама этимология данного слова заставляет нас обратить свой взор к тем далеким временам, когда еще не существовало ни богатого покровителя, с одной стороны, ни оплачиваемого жреца — с другой. Очевидно, что тогда яджаман сам был исполнителем яджни.

[431] Данге, Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, М., 1950, стр. 49 и далее. Данге, насколько мне известно, первый высказал предположение о том, что яджня первоначально означала первобытнообщинный способ производства древних ведических племен. Я считаю необходимым несколько уточнить это положение. Яджня представляла собою, строго говоря, ритуальную сторону общественного труда в период, когда он был еще неразрывно связан с магическими обрядами. Эти же обряды, впоследствии отделившись от процесса труда, легли в основу такого злокачественного образования, каковым явилась поздняя ведическая яджня.

[432] SED, 839.

[433] PS, I, 3, 72.

Имеются ли какие-либо данные в «Ригведе», подтверждающие это свидетельство этимологии? Имеются, и в большом количестве. Приведем лишь некоторые из них.

Неизменным источником вдохновения в ведических гимнах являются различного рода желания. Мы уже смогли убедиться при рассмотрении соответствующих отрывков, что в подавляющем большинстве случаев последние носили ярко выраженный коллективный характер, так что даже Саяна был вынужден объяснять часто встречающееся в гимнах местоимение «мы» как обозначение некоторого числа яджаманов. Это обстоятельство исключает возможность первоначального использования гимнов в обряде, целью которого было бы достижение блага отдельных состоятельных лиц, то есть яджняманов в позднейшем смысле данного слова.

По словам Блумфилда, «в качестве яджамана, или инициатора жертвоприношения, постоянно выступает одно какое-либо лицо, и жертвенный обряд должен способствовать благу его и его семьи» [431]. Данное утверждение соответствует положению вещей, установившемуся в послеведическом периоде, но оно идет вразрез со многими данными, содержащимися в «Ригведе». Ибо в ней не только встречаются упоминания о коллективных организаторах жертвоприношений — яджаманах, но и указывается — и это самое важное для нас, — что последние являлись членами одного и того же племени. Об этом недвусмысленно говорится в следующем отрывке: «Мы, яджаманы, с помощью благоприятных мантр взываем к тебе (Агни), лучшему из достойных прославления, первому среди Ангирасов, мудрому, с сверкающими, подобно солнцу, волосами, выполняющему желания людей племени *(виша и каршани)*» [435].

В этом ведическом стихе, несомненно, отождествляются жертвователи и члены племени, как признавал даже Саяна. Последний указывал, что «виша» обозначает здесь «яджамана-рупапраджа», то есть членов племени в образе яджаманов. Интересен также следующий отрывок из его комментария по поводу слова «каршанинам»: «...людей, то есть яджаманов, или каршани, то есть существ, которые некогда были людьми, а затем достигли божественного состояния благодаря жертвоприношениям и таким образом приобрели способность вызывать богов посредством заклинаний». Во всяком случае, ясно одно: жертвователи в то время не представляли собою состоятельных особ, предпринимающих жертвоприношения в целях личной выгоды.

Приведем еще несколько стихов «Ригведы», в которых слово «яджаман» употребляется во множественном числе и означает,

[434] JAOS, XIX, 13.
[435] I, 127, 2.

по-видимому, общинников, стремящихся к обладанию материальными благами: «О Агни! Яджаманы ежедневно приносят тебе лучшие из своих богатств. Находясь под твоим покровительством, мудрые, жаждущие богатств, широко открывают двери хлевов, наполненных коровами» [436]. «Боги и яджаманы, покровители ветров, возносят мольбы к богине Шраддхе (благоговение), призывая ее; исполнившись страстного стремления, они получают богатство от Шраддхи» [437].

«(О Индра), осуществляющий желания, не позволяй другим яджаманам наслаждаться двумя твоими конями с лощеными спинами, всегда приходи к нам, обходя их, — мы утолим твою жажду очищенной сомой» [438].

«О Индра! Выпей этот хмельной напиток и распряги здесь обоих твоих быстроногих коней; пусть не услаждают тебя другие яджаманы, так как эта сома только для тебя» [439].

Еще более интересны для нас два следующих стиха, в которых говорится о получении жертвователями доли *(бхага)* племенного богатства и о посещении ими совета племени *(видатхи)*: «Сарасвати, которую призывали наши отцы и которая, приходя с юга, поглощает яджню, — пусть дарует она яджаманам долю *(бхагу)* пищи, тысячекратно умножив их богатства» [440].

«О Агни, обладающий пищей, искусные сыновья *(Васиштхи)* совместно (*видатхешу*) взывают к тебе с молитвой: возрастающие богатства даруй нам, яджаманам, и постоянно способствуй нашему процветанию своими благими пожеланиями» [441].

Все вышеприведенные стихи мы находим в последней части «Ригведы». Это дает нам право сделать вывод, что даже в конце ведического периода слово «яджаман» не употреблялось обычно в том смысле, какой оно приобрело позднее. Ибо в рассмотренных нами отрывках им обозначаются коллективные жертвователи-общинники, стремление которых к материальным благам являлось основным мотивом ранних ведических гимнов Последние, подобно песням первобытных племен и народностей во всех уголках земного шара, составляли часть определенных обрядов. Быть может, нам никогда не удастся установить точную картину последних. В тех описаниях ведических обрядов, которые мы находим в позднейших трактатах по этому вопросу, речь идет фактически лишь об их видоизмененной злокачественными новообразованиями послеведического периода форме. Тем не менее, учитывая, что и в таком виде они не представляют

[436] X, 45, 11.
[437] X, 151, 4.
[438] III, 35, 5.
[439] X, 160, 1.
[440] X, 17, 9.
[441] X, 122, 8.

собою изобретение жреческой касты, а являются просто весьма усложненной и спекулятивно рационализированной версией первоначального ритуала эпохи вед, лишенного своей исторической почвы и устаревшего в результате экономического развития, мы можем все же получить некоторые представления об их изначальной форме путем анализа некоторых черт, упорно повторяющихся во всех их позднейших видоизменениях. Одна из таких черт — употребление жертвенных возлияний, большей частью в виде сомы. По-видимому, данный акт, каково бы ни было его значение в прошлом, составлял часть первоначальных ведических обрядов. С точки зрения нашего исследования особый интерес представляет то обстоятельство, что, хотя в послеведические времена осуществление таких возлияний являлось одной из характерных обязанностей жреца, оплачиваемого яджаманом, изучение данных, касающихся истории яджни, дает возможность утверждать, что в более древнюю эпоху этот обряд совершался самим яджаманом. В тот период различия между яджаманом и жрецом еще не существовало и жертвователь сам выступал в качестве лица, исполняющего жертвенный церемониал. Приведем несколько примеров, свидетельствующих в пользу нашего утверждения:

«Яджаман управляет возлияниями» [442].

«(О Индра!) Ты наставляешь яджамана, совершающего возлияния, могучий в своем благоденствии!» [443].

«(О Индра!) Даруй благодетельную силу яджаману, предлагающему тебе возлияния» [444].

«Яджаману, выполняющему благие действия, делающему подарки, совершающему возлияния...» [445]

«О Пушан! Следуй за нашими коровами, ибо мы — яджаманы, совершающие возлияния и поющие молитвы...» [446]

«О Индра и Агни, услышьте зов яджамана, совершающего возлияние» [447].

Все вышесказанное не означает, что в «Ригведе» нет мест, указывающих на отличие жреца от жертвователя. В этом обширном собрании гимнов, созданных на протяжении весьма длительного периода времени, запечатлена не только память о старом первобытнообщинном строе, но и о зарождении нового, сменявшего его, очертания которого уже явственно вырисовываются в ряде ведических стихов. Во многих из них [448] указывается на резкое обособление жрецов от яджаманов. Приведем

[442] I, 24, 11.
[443] I, 81, 2.
[444] I, 83, 3.
[445] I, 92 3.
[446] VI, 54, 6.
[447] VI, 60. 15.
[448] **I, 51, 8; III**, 53, 3; V, 44, 13; V, 45, 5; VI, 15, 16 и т. д.

здесь только два весьма интересных примера. «На берегах Асикни (Ченаб) яджаман, как это было прежде, является хотой» [449]. Хота — наименование одной из хорошо известных жреческих профессий, широко распространенных в послеведическое время. Особенно интересно, однако, что в стихе употребляется слово «па» — «как это было прежде». Очевидно, здесь мы имеем дело с данными, свидетельствующими о неравномерном развитии ведических племен. В окружавшей поэта жизненной среде хота и яджамана были представлены разными лицами, что делает понятным его удивление по поводу отсутствия различия между обоими на берегах Асикни.

Одним из результатов отделения роли жертвователя от роли жреца, то есть выделения особой касты брахманов, явилось превращение яджамана в социального паразита, по крайней мере постольку, поскольку дело касалось жертвоприношений. Об этом недвусмысленно говорится в одном из позднейших добавлений к «Ригведе» — «Валакхилья сукте» (они добавлены настолько поздно, что Саяна не счел их даже достойными комментариев). «Если жрецы (*ритвик*) с пониманием исполняют обязанности, связанные с жертвоприношением, то зачем нужно еще понимание со стороны яджаманов?» [450] Подведем итоги. Имеющиеся в нашем распоряжении данные о различных значениях слова «яджаман» свидетельствуют о том, что ведические обряды первоначально не были жертвоприношениями, совершаемыми жрецами ради личных интересов состоятельных лиц, плативших за совершение обряда. Они не представляли собой яджни в позднейшем смысле этого слова. Но если это так, то чем же они были?

Для наших целей нет необходимости детально воссоздавать картину тех обрядов, в которых употреблялись гимны «Ригведы». К тому же это, скорее всего, невозможно. Мы хотим лишь доказать два следующих положения. Во-первых, согласно данным, почерпнутым из наиболее достоверных и традиционных источников, описываемая в ритуальных трактатах послеведического периода яджня существенно отличается от той, которая практиковалась в древности ведическими племенами. Во-вторых, согласно тем же данным, последняя находилась в непосредственной связи с процессом производства и даже представляла собою один из его аспектов. Вот несколько характерных отрывков из «Айтарея брахманы»: «Яджня скрылась от богов. И они стремились обрести ее посредством жертвенных приношений. И поскольку они стремились обрести ее посредством приношений, приношения носят их имя. Они обрели ее, тот же, кто, обретя яджню, знает об этом, живет процветая» [451].

[449] IV, 17, 15.
[450] VIII, 58, 1.
[451] Keith, RVB. 108.

«Яджня скрылась *от богов*, боги не могли ничего сделать не могли обнаружить ее. И они сказали Адити: «Помоги нам обнаружить яджню». И она ответила: «Да будет так, но прежде я выберу подарок, который вы мне должны будете дать за это». — «Выбирай» (сказали они). И вот что она выбрала: «Пусть яджня начинается и кончается мною». — «Да будет так!» (отвечали боги). Поэтому в начале жертвоприношения приносят лепешку Адити в качестве вступительного подношения и в конце его — в качестве заключительного, поскольку она выбрала такой дар» [452].

«Яджня скрылась от богов. Они стремились обрести ее с помощью наставлений, и оттого, что они стремились обрести ее с помощью наставлений, наставления получили свое наименование. Они сделали ее лучезарной посредством Пуроручи, и поэтому Пуроручи названа таким именем. Они нашли ее на алтаре, и поскольку они нашли ее там, алтарь получил соответственное наименование *(веди)*. Когда они нашли ее, они схватили ее посредством чашки, и поскольку они схватили ее посредством чашки, чашка получила свое наименование *(граха)*. Найдя ее, они известили о ней с помощью *нивид*. И поскольку, найдя ее, они известили о ней *(ньяведайи)* посредством нивид, нивиды стали называться таким образом. Ищущий утраченное желает чего-либо *большого или малого*; желающий большого имеет лучшее желание, знающий наставления, как самое важное, знает их лучше, ибо наставления есть средство найти то, что потеряно, поэтому, склонившись в поклоне, он повторяет слова наставлений» [453]. То, что эти рассуждения в ряде моментов носят весьма искусственный характер, очевидно. Не менее очевидна, однако, и причина, побудившая авторов брахманы заняться подобными домыслами. Они не знали уже первоначального смысла яджни и пытались поэтому истолковать ее в рамках своего собственного миропонимания. Ключом к пониманию подобных мест служит настойчиво повторяющаяся в «Айтарея брахмане» фраза: «яджня скрылась от богов». Но почему боги были так озабочены этой потерей? Почему они столь отчаянно стремились найти утраченное? В «Айтарея брахмане» содержится недвусмысленный ответ на этот вопрос: яджня находилась первоначально в тесной связи со способом добывания пищи, и потеря ее поэтому ставила под угрозу успех в деле обеспечения необходимых для существования средств. Яджня скрылась от богов, (говоря): «Я не буду вашей пищей». — «Нет, — отвечали боги, — воистину ты будешь нашей пищей!» И боги разбили ее, но, будучи разбитой, она не удовлетворяла их желания. И боги сказали: «Яджня не удовлетворяет *нас, будучи разбитой, давайте* соберем ее!» (И они

[452] Keith, RVB, 111.
[453] Там же, 170.

решили:) «Да будет так!» И боги собрали ее обломки, собрав же их, сказали Ашвинам: «Исцелите ее!» Ашвины же были божественными исцелителями, *адхварью,* поэтому оба адхварью слепили вновь жертвенный горшок. Слепив же его, они сказали: «О брахман, мы сделаем сейчас жертвоприношения *праваргья*; о хотри, читай священные тексты» [454]. Итак, боги имели в своем распоряжении лишь обломки первоначальной яджни, подвергшейся насильственной ломке и нуждающейся для своего исцеления в целебном искусстве Ашвинов, и старались изо всех сил восстановить ее, так как она оказывала им существенную помощь в деле получения пищи. Об этом же говорится и в других местах «Айтарея брахманы»: «Яджня, доставлявшая богам пищу, покинула их. И боги сказали: «Эта яджня, которая насыщала нас, скрылась, давайте искать ее!» И подумали: «Как мы будем искать яджню?» И решили: «С помощью Брахмана и священных стихов». И они совершили посвящение Брахману с помощью священных стихов и исполнили для него яджню до самого конца, а также принесли совместное приношение женам (богов)... Поэтому до сих пор при церемонии посвящения исполняют яджню с начала до конца и делают совместные подношения женам... И боги выполнили церемонию приема гостя; выполнив же ее, они приблизились к цели и ускорили ход обрядов. И они закончили тем, что съели священную пищу (*«ида»* — возможно, что вначале этот термин означал просто пищу, по аналогии с встречающимся в «Ригведе» словом *«ила»* [455]; здесь он, во всяком случае, употребляется для наименования яств общей трапезы хозяев с гостями в конце яджни). Поэтому до сих пор церемония приема гостя завершается идой... И боги сказали, получив яджню: «Насыть нас!» — «Нет, — ответила она, — как я смогу сделать это?» И посмотрела на них вопросительно. Тогда боги сказали ей: «Вместе с Брахманом и священными стихами ты насытишь нас». — «Да будет так» (ответила яджня). Поэтому до сих пор яджня, выполняемая для богов, сочетается с священными стихами и Брахманом» [456]. В качестве богов здесь выступают не кто иные, как отдаленные предки ведических племен, а яджня, подвергшаяся видоизменению и переистолкованию в эпоху брахман, носит явный отпечаток жреческой идеологии. Это еще более бросается в глаза при чтении следующего отрывка, взятого из того же самого текста:

«Вначале Праджапати создал яджню. После этого им были сотворены святая сила (Брахма) и воинская сила (Кшатра). От Брахмы и Кшатры пошло два вида потомков, вкушающих и не вкушающих жертвенные подношения. Первые были порождены

[454] I, 18, Keith, RVB, 121.
[455] Monier-Williams, SED, 164.
[456] Keith, RVB, 193—194.

святой, а вторые — воинской силой. Потомками Брахмы, вкушающими жертвенные подношения, были брахманы, потомками Кшатры, не вкушающими их, — кшатрии (раджаньи), вайшьи и шудры. И от них скрылась яджня. И ее стали преследовать Брахма и Кшатра — первый с помощью орудий святой силы, вторая с помощью орудий воинской силы. Орудиями святой силы были орудия, применяющиеся при жертвоприношениях, воинской же — колесница, щит, лук и стрелы. Кшатра возвратилась назад, не достигнув цели и бросив оружие. Брахма же бросился за яджней и догнал ее, а догнав, преградил ей путь. Остановившись, яджня узнала в руках Брахмы свои собственные орудия и добровольно пошла за святой силой. Поэтому-то до сих пор яджня основывается на Брахме и брахманах. Затем Кшатра последовала за Брахмой и сказала ему: «Дай мне приобщиться к этому жертвоприношению». — «Да будет так! — ответил ей Брахма. — Оставь свое оружие и с орудиями святой силы, в форме святой силы, став святою силой, приобщись к яджне!» — «Да будет так!» (сказала Кшатра). Затем она... оставила свое оружие и с орудиями Брахмы в руках приобщилась к жертвоприношению. Поэтому-то и теперь кшатрий в качестве яджамана, оставив свое оружие, с орудиями Брахмы, в форме Брахмы, став Брахмой, приобщается к яджне» [457]. Из этого отрывка видно, какие изменения претерпела первоначальная яджня после появления кастовых различий. Возникнув еще до дифференциации воинской и святой силы, она стала впоследствии предметом монопольного владения брахманов и олицетворявшегося в них Брахмы. Интересна также та часть данной истории, в которой говорится об исчезновении яджни, ее преследовании кшатриями и брахманами и об успехе последних, обусловленном наличием у них орудий жертвоприношения. Это еще один аргумент в пользу нашего положения о постепенном превращении древних магов в жрецов по мере превращения первобытных магических обрядов в яджню позднейших времен. Следующее место, взятое из содержащихся в «Айтарея брахмане» предписаний «для предотвращения гибели яджни», недвусмысленно свидетельствует о наличии во время ее создания компромисса между жрецами и воинами.

«При совершении возлияния следует говорить: «Я прибегаю к покровительству Брахмы, да защитит меня Брахма от Кшатры, слава Брахме». Тогда святая сила, насладившись такой речью, защитит своего почитателя от воинской силы. После же произнесения заключительных стихов при завершении жертвоприношения коровы (следует говорить): «Я прибегаю к покровительству Кшатры, да защитит меня Кшатра от Брахмы, слава Кшатре!» Человек, ищущий покровительства у царя, ищет

[457] Keith, RVB, 309—310.

покровительства у Кшатры, ибо царская власть — порождение Кшатры. Находящемуся под защитой воинской силы святая сила не приносит вреда. «Да сохранит меня Кшатра от Брахмы, — говорит он, — чтобы воинская сила уберегла меня от святой, слава Кшатре». Говоря так, он доставляет ей удовольствие. Довольная им, она охраняет его от Брахмы. Следует совершать возлияния, сопровождая их этими двумя молитвами, ибо они предотвращают гибель жертвоприношений и подарков» [458]. Короче говоря, во времена «Айтарея брахманы» яджня могла беспрепятственно совершаться только при условии, чтобы она не противоречила воле царей и жрецов. В противоположном случае враждебное отношение к ней правящих классов привело бы к ее гибели. Таким образом, вновь обретенная в этот период яджня была уже явственным образом связана с интересами господствующих слоев общества. Это, несомненно, весьма резко отличало ее новую форму от старой, в которой она выступала, как об этом свидетельствуют древние гимны, в качестве обрядов, имеющих своей целью обеспечение исполнения совместных пожеланий членов первобытной общины.

Перейдем теперь к более детальному рассмотрению свидетельств в пользу нашего утверждения о связи первоначальной яджни со способом добывания средств существования. Они носят совершенно недвусмысленный характер. «Яджня, доставлявшая богам пищу, покинула их. И боги сказали: «Эта яджня, которая насыщала нас, скрылась, давайте искать ее!» Если утрата яджни означала потерю необходимых средств существования и если целью, которой задавались боги при ее поисках, было обеспечение последних, то становится вполне очевидной ее первоначальная связь с орудиями производства материальных благ. Но как могла иметь место подобная связь? Только благодаря тому, что яджня выступала в качестве магического ритуала, предназначенного для обеспечения успеха трудовых процессов, в качестве иллюзорного вспомогательного средства, дополняющего материальные средства производства. Впоследствии, однако, в том преобразованном виде, в каком мы находим его в «Айтарея брахмане», данный ритуал был оторван от процесса труда и его материальных факторов и стал таким образом чистейшим продуктом фантазии, столь же нелепым и лишенным смысла, сколь и бесплодным. Освободившись от связи с реальной действительностью, этот ритуал постепенно приобретал черты все более и более фантастической изощренности, явившейся результатом не менее фантастической логики, до тех пор пока не превратился в ту отвратительную бессмыслицу, какую представляло собой жертвоприношение послеведического периода.

[458] VII, Keith, RVB, 311.

На то, что в прошлом дела обстояли иначе, указывает, в частности, заглавие одной из вед — «Яджурведы». Она принадлежит к числу наиболее древних текстов, в которых уже вырисовываются контуры яджни, превращающейся в жертвоприношение позднейших времен. Вот как говорится там о смысле «яджур», знание о котором («веда») содержится в «Яджурведе». «Яджню выполняли (предки) в седой древности, да обретем мы их жертвенные изречения (яджур)». Наряду с обращением к прошлому мы находим здесь и косвенное упоминание об общине, выражающееся в употреблении множественного числа слова «яджня».

Одним из сохранившихся вариантов этой веды является так называемая «Ваджасанея санхита». Санхита означает сборник. Но что подразумевается под *ваджасанея*? Это слово — производное от *ваджа* (то есть пища). То, что ведет к возрастанию количества пищи, именуется ваджасана. Вышеприведенные этимологические данные свидетельствуют о том, что описываемый в «Ваджасанея санхите» ритуал был первоначально связан с процессом труда и его материальными факторами.

Во всех редакциях «Яджурведы» дается описание обряда, именуемого *ваджапея*. Это сложное слово, образованное от двух основ: *ваджа* (пища) и *пея* (питье). Даже комментаторы традиционно-ортодоксальной школы признают, что «ваджапея» означает «еда и питье». В их комментариях по поводу данного обряда содержится также и признание его былой связи с земледельческим производством. Вот что пишет по этому поводу Кейтс: «Жрецы племени, к которому принадлежит жертвователь, прикасаются к нему комками земли, смешанной с солью, завернутыми в листья или кору дерева ашваттха, что явно делается для возрастания плодородия его поля и свидетельствует о том, что жертвенное подношение в данном случае представляет собою нечто большее, чем простое употребление магии в целях прославления отдельных лиц. В соответствии с вышесказанным находится и утверждение «Санкхьяяны» (XV. 1. 1.) о том, что такой обряд необходим каждому, кто желает насыщения пищей (аннада). Не случайно в самой «Шатапатхе» наименование его переводится как «еда и питье». Такое понимание объясняет также наличие в мантрах, произносимых при прикосновении к жертвователю, выражений вроде «аннаятва» (тебе ради получения пищи), «вайшьям» (разрешение совершения подобных жертвенных приношений), посвящение жертвователя в криши (земледелие), в ваджасанеи (IX. 22. d), а возможно, и связь Марутов, этих «людей среди богов», с данным обрядом» [459].

[459] VBYS intro CX. следует иметь в виду, что «Яджурведа» создана в гораздо более позднюю эпоху, чем «Ригведа», и во время ее создания ведические племена уже освоили земледелие.

Все это, согласно Кейтсу, составляет характерную особенность обряда ваджапеи в том виде, в каком он совершался в широких слоях народа. По его мнению, даже в ритуальных трактатах позднейшего времени, приобретя уже существенный «отпечаток влияния жрецов», подвергшись «переработке в духе жреческой традиции», он все же сохранил некоторые черты своего «первоначального простонародного облика» [460]. Это вполне справедливое замечание, к которому следует лишь добавить, что наличие этих черт «первоначального простонародного облика» обряда, являющихся ключом к его истории, заставляет нас признать в качестве источника его происхождения коллективную магию первобытных предков ведических племен, слабо развитые средства производства которых находили в ней свое иллюзорное дополнение. Яджня, таким образом, каковы бы ни были ее последующие превращения, возникла в качестве магического ритуала, связанного с производством материальных благ. Сам Кейтс [461] весьма тщательно выделяет и подчеркивает элементы магии в тех описаниях яджни, которые содержатся в ритуальных трактатах. Казалось бы, вполне естественным выводом из этого было бы признание последних остатками первоначальных магических обрядов, подвергшихся впоследствии искусственной трансформации и перетолкованию. И все же такой вывод представляется Кейтсу в высшей степени сомнительным. Он возражает против «предвзятой теории о приоритете магии по отношению к религии» следующим образом[462]:

«Охваченных восторгом верующих, видящих в гимнах «Ригведы» высшую из всех возможных форм почестей богам, вряд ли хоть сколько-нибудь интересовала низменная область магии. Однако ведические жертвоприношения вряд ли были когда-либо полностью свободны от магических элементов. Мы можем лишь с уверенностью сказать, что стремление придать магии как можно более широкую сферу действия появилось в период создания брахман и привело к деградации жертвоприношения, превратившегося из выпрашивания небесных даров в величайшую земную силу, держащую богов в повиновении и производящую все, что желательно жрецам» [463].

Если бы дело обстояло таким образом, то наше положение о превращении первоначальных магических обрядов в жертвоприношения оказалось бы ложным. Поэтому нам следует тщательно рассмотреть вопрос о взаимоотношении магического и жертвенного ритуала, исходя из данных, содержащихся в ведической литературе. Загадочность последних, действительная или кажущаяся, но, во всяком случае, бросающаяся в глаза при

[460] VBYS.
[461] RP, 22.
[462] Там же, 379.
[463] Там же, 379—380.

первом ознакомлении с ними, равно как и важность данной проблемы, заставляет нас прибегнуть к весьма детальному анализу. Прежде всего расскажем здесь вкратце о результатах исследования Макдонелла на интересующую нас тему.

Он начинает с установления следующего существенного различия между жертвоприношением и магическим обрядом: в то время как первое является «средством умилостивления богов», последний направлен на установление «господства над ходом событий» [464]. Проблема взаимоотношения обоих феноменов в процессе исторического развития религии осложняется благодаря загадочному характеру свидетельств, содержащихся по этому вопросу в ведической литературе. Самое раннее произведение последней, «Ригведа», считается обычно собранием гимнов, имеющих целью умилостивление богов. По словам Макдонелла, «из 1028 гимнов (этого сборника) магии посвящены всего лишь 12» [465]. Элементы магии все более явственно вырисовываются в позднейших работах, таких, как «Атхарваведа», «Яджурведа» и брахманы. Итак, ведическая литература как будто свидетельствует о том, что в данном случае имело место отклонение от характерной для других народов исторической последовательности в развитии магии и религии, а именно магия представляется здесь продуктом дегенерации первоначально возникшей религии. «В «Ригведе» не содержится сведений относительно связанных с жертвоприношением магических обрядов. С другой стороны, вопросы магии представляют собою главнейшую и существеннейшую тему всей «Атхарваведы». Последняя является собранием стихотворных заклинаний, большей частью произносимых в сопровождении определенных церемониальных действий и имеющих целью обеспечение благосостояния мага или нанесение вреда его врагу. «Яджурведа» занимает промежуточное положение между двумя вышеуказанными произведениями. В оригинальной части ее текста, состоящей из прозаических формул, богам придается лишь второстепенное значение, причем они рассматриваются в качестве находящихся в чисто механических отношениях к священному церемониалу и обязанных подчиняться ему в своем поведении вплоть до мелочей. Таким образом, упоминания о них носят скорее магический, а не религиозный характер.

В этот период, в результате чрезвычайного усложнения ритуала и сосредоточения творческих усилий жреческой мысли на способах его наиболее совершенного выполнения, появилась новая теория, согласно которой целью жертвоприношений являлось не умилостивление богов, а господство над ходом событий во вселенной. Написанные прозой теологические трактаты, так

[464] ERE, VIII, 312.
[465] Там же, 311.

называемые брахманы, представляющие собой новый этап в истории ведической литературы, описывая и объясняя разнообразные детали жертвенного ритуала, дают одновременно и множество сведений о магических воззрениях и обрядах, вклинившихся в ортодоксальную религиозную практику» [466]. Однако Макдонелл не осмеливается прямо утверждать, что во времена «Ригведы» существовала некая незапятнанная религия, равно как и чисто религиозные жертвоприношения, которые уступили затем место магии.

«Трудно предполагать, чтобы жрецы времен «Ригведы», слагавшие древние гимны, могли полностью изолироваться от влияния магической практики, возникшей в еще более отдаленную эпоху и нашедшей впоследствии свое выражение в позднейшей ведической литературе. Действительно, при ближайшем ознакомлении с гимнами «Ригведы» оказывается, что и они не свободны от веры в независимую от богов магическую силу... Каждая страница брахман и посвященных описанию ритуал сутр явственно свидетельствует о том, что весь выполняемый при жертвоприношении церемониал был пронизан в то время идеей об использовании силы, превосходящей силы богов и способной помимо их воли и без их участия управлять ходом событий во вселенной. Впервые эта идея, хотя еще и в неразвитом виде, появилась в «Ригведе», в некоторых местах которой древние жрецы наделяются необыкновенными способностями в результате совершения ими жертвоприношений...

Творцы гимнов, в которых мы находим соответствующие отрывки, должно быть, сами верили в магическую силу ритуала и проецировали свою веру в прошлое» [467].

Однако, по мнению Макдонелла, «содержащиеся в «Ригведе» гимны магического характера немногочисленны и созданы сравнительно поздно», в целом же это книга, полная молитв и описаний жертвенных подношений, и лишь в позднейших трактатах ритуального характера древняя яджня получила «магическое переосмысление», а магический ритуал выступил «в одеянии жертвоприношения» [468]. Короче говоря, история ведических племен принимает весьма странный характер, становясь отличной от истории всех других народов, так как в ней жертвоприношения и молитвы превращаются в магические обряды, то есть религия становится магией, а не наоборот. Но был ли в действительности столь причудлив исторический процесс? Ряд соображений говорит против этого. Теория о дегенерации первоначальной религии ведических племен с ее последующим превращением в магию основывается на двух основных положе-

[466] ERE, VIII, 311—312.
[467] Там же, III, 312.
[468] Там же.

ниях. Согласно первому, гимны «Ригведы» представляли собою не что иное, как молитвы. Согласно второму, «Ригведа» была создана в более древнюю эпоху, чем «Атхарваведа», содержащая в себе рецепты заклинаний и других магических средств.

Современные ученые действительно зачастую склонны считать всю «Ригведу» собранием описаний жертвоприношений и молитв. Однако такое понимание было бы чрезмерно упрощенным. Дело в том, что «Ригведа» является не только обширным по объему, но и весьма сложным по характеру произведением, понимание которого весьма затруднено тем обстоятельством, что, как мы уже смогли убедиться выше, смысл слов изменяется значительно быстрее, чем их звучание и написание. Хорошо известно также, что даже комментаторы, остающиеся в пределах строжайшей ортодоксии, упоминают[469] о наличии весьма различных пониманий истинного смысла данного произведения, то есть о существовании ряда школ, каждая из которых по-своему толкует его текст. Из этого следует, что интерпретация его в качестве сборника молитв не является единственно возможной. Кроме того, как мы уже имели не раз возможность убедиться, «боги» «Ригведы» еще не успели полностью приобрести статус богов, вследствие чего простое упоминание в гимнах их имен не является неоспоримым доказательством наличия в них молитв в современном смысле слова. Не будучи молитвами, они не могли иметь своей целью умилостивление богов. Поскольку же, по мнению самого Макдонелла, последнее является отличительным признаком жертвоприношений, не следует представлять «Ригведу» в виде описания таковых. Сказанное не означает, конечно, что в ней нет мест, в которых говорится о богах (в современном смысле слова), а также настоящих молитв и несомненных описаний жертвоприношений. Было бы удивительно, если бы дело обстояло таким образом, учитывая, что между созданием различных гимнов, даже по самым осторожным подсчетам, протекло не одно столетие. Если в некоторых из них и содержатся упоминания о богах, а также молитвы и описания жертвоприношений, то другие явственно свидетельствуют о том, что в предшествующий исторический период все это было еще совершенно неизвестно и чуждо членам ведических племен. Но если дело обстоит таким образом, то встает вопрос о назначении этих более ранних гимнов. Во всяком случае, они не представляли собой чисто поэтических произведений (в современном смысле слова) по той простой причине, что чистая поэзия никогда еще не была уделом первобытных народностей. Они не были также, как утверждают некоторые интерпретаторы «Ригведы», предназначены для чтения их во время яджни, описываемой в брахманах, поскольку последняя является, как мы уже

[469] См. предисловие Саяны к его комментарию к «Ригведе».

видели, продуктом более поздней эпохи. Мы вынуждены, таким образом, сделать вывод, что ведические стихи имели какое-то ритуальное назначение, хотя и совсем не то, какое приписывается им брахманами. Будучи все еще очень далеки от точного знания того, что представлял собой данный ритуал, мы можем, однако, пользуясь сравнительным методом, сделать предположение о сходстве его с магическими обрядами, и поныне практикуемыми членами первобытнообщинных племен. Итак, хотя некоторые из гимнов «Ригведы» и содержат в себе молитвы и описания жертвенных подношений богам с целью их умилостивления, было бы слишком упрощенно представлять себе, что все ее стихи носят такой характер и являются продуктами вполне сформировавшейся религии.

Теория о дегенерации первоначальной религии ведических племен с последующим ее превращением в магию основывается также на чрезмерно упрощенном понимании относительной хронологии «Ригведы» и «Атхарваведы». Утверждают, что последняя, содержащая в себе рецепты заклинаний и других магических средств, создана позднее первой, являющейся сборником молитвенных гимнов, откуда якобы с неизбежностью вытекает приоритет религии по отношению к магии. Этот аргумент, однако, ничего не доказывает вследствие своей поверхностности. Ибо недостаточно выяснить, что «Ригведа» старше «Атхарваведы», следует определить далее, в каком отношении она старше ее. Разумеется, в качестве оформленного сборника последняя создана позже первой и содержит в себе некоторые части, являющиеся идеологическим продуктом весьма поздних времен. Все это, однако, не исключает возможности того, что основная масса собранных в ней материалов в разрозненном виде существовала уже давно. Вот что пишет по этому поводу Винтернитц: «Из того бесспорного факта, что «Атхарваведа санхита» в том виде, в каком она дошла до нас, создана позже «Ригведа санхиты», вовсе не следует, что с датировкой входящих в оба собрания гимнов дело обстоит таким же образом. Единственный вывод в данном случае таков: при сопоставлении наиболее поздних гимнов «Ригведы» и «Атхарваведы» первые оказываются более древними. С не меньшей степенью достоверности, однако, можно утверждать, что многие стихи «Атхарваведы» столь же древни, как и древнейшие стихи «Ригведы». Вообще говоря, магическая поэзия, запечатлевшаяся в «Атхарваведе», скорее всего, старше поэзии жертвенных подношений «Ригведы». Вряд ли уместно говорить о каком-то определенном периоде «Атхарваведы», поскольку она создавалась на протяжении многих веков, подобно «Ригведе». Влияние последней чувствуется лишь в позднейших стихах «Атхарваведа санхиты» [470].

[470] HIL, I, 127.

В древности «Атхарваведа» носила название «Атхарвангирасах» (что означает «Атхарвы и ангирасы»). Следует отметить, что поэты, слагавшие гимны «Ригведы», уже были знакомы с этими именами древних магов. Приведем лишь несколько соответствующих отрывков.

«С помощью могущественных заклинаний отцы (ангирасы) отыскали скрывшийся от них свет и сотворили зарю» [471].

«Отцы (ангирасы) украсили небо звездами, подобно тому как украшают жемчугом сбрую черного коня, они же сделали местопребыванием темноты ночь, а света — день» [472].

«Разведя огонь, ангирасы нашли коров и лошадей, спрятанных Пани» [473].

«Они (ангирасы) с помощью риты заставили солнце подняться в небеса» [474].

«Сначала «атхарвы» с помощью своих обрядов подготовили необходимые пути, а затем родилось солнце, страж порядка» [475]. И так далее. Все это несомненно свидетельствует о том, что магические стихи, впоследствии собранные в «Атхарваведа санхите», возникли в период, считавшийся древним даже некоторыми поэтами «Ригведы».

Особенно важно то обстоятельство, что как «Ригведа», так и «Атхарваведа» представляют собою собрания произведений, в разрозненном виде существовавших в гораздо более отдаленном прошлом. Поскольку дело обстоит таким образом, отнюдь не исключена возможность наличия одних и тех же стихов в обеих ведах. И действительно, примерно одна седьмая гимнов «Атхарваведа санхиты» совпадает с соответствующими местами «Ригведы», а в книге 20 этого сборника такое совпадение является почти не имеющим исключений правилом [476]. Обычно факты такого рода объясняют заимствованиями, якобы произведенными составителями «Атхарваведы» из более ранней «Ригведа санхиты». Но такое утверждение полностью бездоказательно. Представляется гораздо более вероятным, что составители обеих вед черпали материал из одного и того же источника, а именно из устной традиции, принадлежащей к незапамятным временам. Перед лицом подобных фактов невозможно с уверенностью утверждать, что все гимны «Ригведы» предназначались с самого начала для молитвы и умилостивления богов, а не для магических целей.

Итак, выяснение взаимного отношения времени создания обоих ведических сборников не может считаться достаточным

[471] VII, 76, 4.
[472] X, 68, 11.
[473] I, 73, 4.
[474] X, 62, 3.
[475] I, 83, 5.
[476] Winternitz, HiL, I, 121.

для определения приоритета религии или магии у ведических племен. Гораздо более плодотворной была бы попытка установления первоначального смысла произведений, вошедших в обе веды. Ибо, какие бы меры ни предпринимались для сохранения аутентичности ведических текстов, передававшихся устно от поколения к поколению, наследники древней традиции, жизнь которых протекала в других условиях, вынуждены были рассматривать доставшееся им наследие со своей собственной точки зрения. Поэтому они волей-неволей вкладывали в слова древних стихов новый смысл, в котором находили свое отражение изменившиеся условия их существования.

В «Атхарваведе» можно найти немало свидетельств, подтверждающих такое понимание. Мы уже видели, какое большое значение приписывалось общине в ранних стихах «Ригведы». Но такой смысл был уже почти полностью утрачен в мантрах «Атхарваведы», предназначенных по большей части для обеспечения эгоистических целей отдельных личностей. Иными словами, стихи «Атхарваведа санхиты» в значительной мере утратили свой былой магический характер, превратившись в то, что называют колдовством. Различие между магией и колдовством весьма существенно: «Колдовство — злоупотребление отдельными лицами магией, которая должна служить на пользу всей общине» [477].

Согласно представлениям, бытующим у первобытных народностей, оно входит в число двух наиболее тяжких преступлений [478]. Магия, в вышеуказанном смысле слова, была почти полностью вытеснена колдовством в тех яджнях, описания которых содержатся в брахманах. Ибо целью последних являлось исполнение желаний состоятельных индивидуумов, финансировавших жертвоприношения. Что касается «Атхарваведа санхиты», то она занимает промежуточное положение между «Ригведой» и брахманами. Хотя содержащиеся в ней магические стихи большей частью уже испорчены вследствие использования их в эгоистических целях отдельных личностей, тем не менее в них еще сохранились некоторые черты, характеризовавшие их в те далекие времена, когда они служили общинным интересам. Вот что пишет по этому поводу Винтернитц (к сожалению, не всегда достаточно строго отличающий в своих трудах магию от колдовства):

«Магические стихи, содержащиеся в «Атхарваведе» и являющиеся, судя по содержанию, весьма древними народными произведениями, войдя в санхиту, утратили свою первончальную форму и подверглись обработке с целью приспособления их

[477] Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, стр. 129.
[478] Там же.

к интересам брахманов. Эти старые заклинания и магические формулы (авторы которых так же неизвестны, как и творцы магии у других народов), принадлежавшие первоначально к народной поэзии, подобно всем известным произведениям этого рода, в «Атхарваведа санхите» уже частично утратили такой характер. Мы все время чувствуем при чтении ее, что жрецы не только являлись составителями данного сборника, но и авторами многих входящих в его состав текстов. В гимнах «Атхарваведы» немало сравнений и эпитетов, свидетельствующих об этом. Так, в заклинании против вредителей полей говорится о том, что насекомые не должны касаться зерна, подобно тому как «брахман не касается остатков пищи, принесенной в жертву богам». Во всех гимнах «Атхарваведы»... чувствуется забота об интересах брахманов, об обеспечении жрецам средств существования, о плате им за совершение жертвоприношений и т. д. Нет никаких сомнений, что перед нами текст, принадлежащий к брахманской традиции» [479].

Переосмысление магических стихов в духе жреческой идеологии, производившееся составителями «Атхарваведа санхиты», несомненно, должно было также лишить их былой связи с интересами коллектива и поставить их на службу отдельных лиц. Так и произошло с большинством заклинаний, собранных в дошедшем до нас варианте этой веды. И все же даже в нем при ближайшем ознакомлении можно обнаружить следы былой функции магических стихов в первобытном обществе, сохранившиеся, несмотря на все усилия жрецов извратить их смысл.

По словам Винтернитца:

«Многие из этих магических стихов в действительности, подобно соответствующим обрядам, принадлежат к тому кругу представлений и идей, который является типичным для племен и народностей, населяющих самые различные уголки земного шара, и черты которого у всех них обнаруживают достойное всяческого удивления сходство. Те же самые воззрения, те же самые фантастические полеты мысли, которые запечатлены в магических обрядах и стихах древнеиндийской «Атхарваведы», мы обнаруживаем также у североамериканских индейцев, африканских негров, малайцев, монголов, древних греков и римлян, а нередко и среди сельского населения современной Европы. В «Атхарваведе» имеется немало мест, в которых не только общий смысл, но даже многие частности почти полностью совпадают с содержанием как магических формул индейских знахарей и татарских шаманов, так и мерзебургских магических стихов — одного из немногочисленных дошедших до нас памятников древнегерманской поэзии» [480].

[479] HIL, I, 123—124.
[480] Там же, 128.

Приводимые Винтернитцем для иллюстрации этого положения примеры, несомненно, представляют большой интерес. Учитывая все вышесказанное, необходимо сделать вывод, что ключом к пониманию первоначального смысла магических стихов, собранных в «Атхарваведе», может служить только объективное изучение обрядов и заклинаний других первобытных народностей. Оно делает также вполне очевидным тот факт, что ведическая яджня, в позднейшем смысле слова, представляет собою не что иное, как скрытый под обширными наслоениями магический ритуал, являвшийся первоначально иллюзорным вспомогательным средством по отношению к реальным средствам производства и служивший удовлетворению коллективных нужд общинников. Иначе говоря, ведическая яджня вначале представляла собою не что иное, как совокупность обрядов, связанных с материальным производством древних ведических племен.

11. Рита и упадок влияния Варуны

Даже поэты, являющиеся авторами наиболее ранних гимнов «Ригведы», вспоминают об ангирасах, создававших вместе с атхарвами магические формулы и заклинания, легшие впоследствии в основу «Атхарваведы», как о далеких предках, называя их «отцами», «нашими отцами», «древними поэтами» и т. д. Им, как и следовало ожидать, приписывается учреждение больших магических празднеств. Согласно описаниям, они жили коллективной общинной жизнью и были совершенно свободны от зависти друг к другу. И все это якобы вытекало из соблюдения ими правил риты:

«Эти древние поэты, подчинявшиеся рите, весело жили совместно с богами; эти предки достигли знания тайны света, посредством правильных заклинаний они произвели Ушас *(зарю)*. Обладая совместно стадами, они были едины в помыслах и стремлениях, не нарушали обрядов, поклоняясь богам, не вредили друг другу и наслаждались своими богатствами»[481]. Итак, ведические поэты вспоминали о древней общинной жизни, как об утраченном рае. Но что представляла собою рита, соблюдение правил которого делало ангирасов столь благородными и могущественными? Концепция риты имеет для нашего исследования первостепенное значение. Если можно вообще говорить о наличии у ведических поэтов сколько-нибудь отчетливо выраженных философских взглядов, то наиболее важным для их понимания является как раз анализ данной концепции. По нашему мнению, результаты его недвусмысленно свидетельствуют о том, что эти взгляды были далеки от спиритуализма и признания трансцендентных миров.

[481] VII, 76, 4—5.

Трудно дать однозначный перевод слова «рита», так как оно является узловым пунктом весьма сложного комплекса идей древности. Пожалуй, лучше оставить его непереведенным. Как бы то ни было, это слово, несомненно, применялось первоначально для выражения некой единой закономерности, охватывающей как моральные, так и физические законы. Винтернитц [482] переводит его как «космический», Макдонелл [483] — как «физический и моральный» порядок. «Мы обнаруживаем, что, согласно представлениям, запечатлевшимся в «Ригведе», действие этого всеобщего закона, называемого «рита» (буквально «ход вещей»), распространялось сначала на область жертвоприношений с их твердо установленными правилами, а затем и на область морали» [484].

По мнению Кейтса, данный термин означал как космический, так и моральный порядок: «Применявшееся для наименования космического порядка слово «рита», равно как и его антоним «анрита», имело такое же значение и в сфере морали» [485].

Ведические поэты в отличие от идеалистических философов нового времени, претендующих на то, что их мировоззрение вытекает якобы из идей «Ригведы», придавали рите совершенно исключительное значение.

«Утренняя заря возникает в соответствии с ритой, предки поместили в небесах солнце согласно рите, яркий лик солнца есть лик риты, а мрак во время затмений расходится с законом *(врата)*. Год — колесница риты с двенадцатью спицами. Розовое парное молоко белой коровы есть рита, так как она находится под защитой риты. Скрывающийся в водах и растениях огонь, Агни, производимый людьми с помощью дров, есть порожденный ритой отпрыск. Водные потоки послушно следуют своим путем, подчиняясь законам риты» [486].

Философам, пытающимся дать идеалистическую интерпретацию истории индийской философии, приходится извращать эту концепцию, по существу не имеющую ничего общего с идеализмом. Так, по словам Радхакришнана:

«...рита буквально означает «ход вещей». Он олицетворяет закон в целом и незыблемость справедливости. Это представление вначале было внушено регулярностью движения солнца, луны и звезд, чередованиями дня и ночи и времен года. Рита означает порядок мира. Все, что совершается во вселенной, имеет в качестве своего начала риту. Он соответствует общим идеям Платона. Чувственный мир — это тень или мысль риты, постоянной реальности, остающейся неизменной во всем хаосе

[482] HiL, 154.
[483] Там же, 75.
[484] Там же, 67
[485] RPV, 248.
[486] Там же. 83.

изменений. Всеобщее предшествует частному, и поэтому ведический пророк полагает, что рита существует до проявления всех феноменов. Сменяющиеся серии феноменов этого мира представляют собой различные выражения постоянного риты. Так, риту называют отцом всего» [487]. Это сравнение риты с платоновскими идеями совершенно неправильно. Для того чтобы представить себе мировой порядок, отнюдь не обязательно сводить реальный мир к его тени. Ничто не было более чуждо ведическим поэтам, чем смутное представление о природе как тени идеи или какого-либо иного идеалистического основоначала. Мы уже имели возможность убедиться в их привязанности к посюстороннему миру и интересе к нему. Даже Радхакришнан вынужден сделать следующее признание:

«Но преобладает в гимнах («Ригведы») не отрешенность. В них мы находим восхищение красотами природы, ее величием, великолепием и пафосом. Жертвоприношения вызваны любовью ко всему хорошему в этом мире. Мы все еще глубоко ощущаем радость жизни и наслаждение миром, которого не коснулась мрачная меланхолия» [488]. Разумеется, автору хотелось бы доказать, что ведические поэты постепенно освободились от привязанности к материальному миру и пришли к пониманию его божественной основы. Он пытается использовать для этой цели концепцию риты:

«Здесь обнаруживаются первые признаки тенденции к созданию мистической концепции неизменной реальности. Реальное — это неизменный закон. То, что есть, является неустойчивой кажимостью, несовершенной копией... Вскоре этот космический порядок становится утвердившейся волей верховного бога, а равно и законом нравственности и справедливости. Даже боги не могут его переступить. В концепции риты мы видим развитие от материального к божественному. Рита первоначально означал «установленный путь мира, солнца, луны и звезд, утра и вечера, дня и ночи». Постепенно он становится путем нравственности, которого должны придерживаться люди, и законом праведности, соблюдаемым даже богами» [489].

Утверждение о том, что концепция риты является ступенькой для перехода от физического мира к миру божественному, не имеет под собою никаких оснований. Напротив, имеется целый ряд свидетельств в пользу того, что под ритой с самого начала подразумевалась единая закономерность, проявляющаяся как в материальной природе, так и в области морали. Важно отметить, что учение о рите находится в ближайшем родстве с учением Авесты об аса *(урте)*:

[487] Радхакришнан, История индийской философии, т. 1, стр. 62.
[488] Там же, 89.
[489] Там же, 62—63.

«Концепция риты, неизменной закономерности, определяющей правильное чередование явлений природы, является наследием индоиранского периода, так как уже в Авесте мы находим термин аса *(урте),* имеющий те же три значения: космический порядок, порядок совершения жертвоприношения и мировой моральный закон... Как в ведах, так и в Авесте встречается одно и то же выражение, означающее «пружина риты», что делает несомненным близкое родство обеих теорий»[490].

Исходя из вышеуказанного, нет никаких оснований полагать, что учение о рите является ступенькой на пути к поглощению физической закономерности моральной или «утвердившейся волей верховного бога». В действительности мы обнаруживаем в «Ригведе» данные, свидетельствующие о постепенном угасании описанной нами древней доктрины; ведические поэты, чувствуя это, проклинают новый, беззаконный (анрита) порядок вещей и рьяно настаивают на восстановлении старого. Таким образом, производимое Радхакришнаном сравнение риты с платоновскими общими идеями является плодом чистой фантазии. Вне индоиранской литературы данной доктрине наиболее близка по смыслу древнекитайская концепция тао. Сам Радхакришнан мимоходом отмечает возможность проведения аналогии между обоими учениями[491], но не делает из этого необходимых выводов.

Первоначальным значением риты, подобно дао, было, по-видимому, «путь», «порядок» (в смысле «порядок вещей в природе»). По аналогии с ведическими поэтами таоисты считали тао вездесущим, направляющим принципом в развитии мировых событий: «Тао породило все это. Благодаря ему все это выросло... Следовательно, тао породило и их, благодаря ему они выросли; оно выращивало, воспитывало, защищало, питало и пестовало их...»[492] Подобно ведической рите, китайское тао часто неправильно истолковывалось современными исследователями как «парменидовское единое, скрытое в глубине гераклитовского потока»[493]. Нидхэм убедительно показал несостоятельность такого толкования. В своем фундаментальном труде он шаг за шагом прослеживает, как концепция тао приводит с течением времени к возникновению точных наук в древнем Китае.

Судьба ведической теории риты, несмотря на один и тот же источник происхождения и одно и то же значение с тао, сложилась иначе. Уже в позднейших гимнах «Ригведы» поэты жалуются на упадок последней, а в послеведический период, в эпоху создания многочисленных умозрительных построений

[490] Keith, RVP, 83.
[491] Радхакришнан, История индийской философии, т. 1, стр. 62.
[492] Needham, SCC, II, 37.
[493] Там же, II, 37п.

философского идеализма, ссылки на риту носят чисто случайный характер [494].

Идеалистический характер мировоззрения создателей упанишад явно не позволял им разделить восхищение своих предков перед «порядком вещей в природе». Как сам материальный мир, так и господствующая в нем закономерность стали трактоваться ими как нечто несущественное. Причиной этого, по нашему мнению, явилось изменение отношения общества к физическому труду, потерявшему в эпоху упанишад свое былое значение. Судьба же древнекитайского тао сложилась иначе потому, что таоисты, как убедительно показал Нидхэм, являлись убежденными противниками феодального общества, разделенного на враждебные друг другу классы [495], и сохраняли самую тесную связь с трудовым населением страны, производственным процессом и его материальными факторами [496]. В их среде умственный труд еще не отделился от физического, а сознание не эмансипировалось от внешнего мира [497]. Небезынтересно, что те места «Ригведы», в которых содержится восхваление риты, прямо или косвенно связаны с производственным процессом, имеющим целью обеспечение средств существования.

«О Агни, к нам нисходит твое великолепие, и ты наделяешь нас поровну коровами риты» [498].

«О Митра и Варуна, вы приносите яджаманам риту и делаете яджню обильной» [499]. «С древних пор, о Индра, ты остаешься хранителем риты и хранителем пищи, ты помогаешь нам обрести коров и являешься нашим другом» [500].

«О Митра и Варуна, о асуры — обладатели риты, о величайшие из небесных мудрецов, громко провозглашающие риту, ниспошлите нам воду и коров» [501].

«Вы оба (Митра и Варуна), обладая ритой, прежде других богов даруете нам коров во время яджни...» [502]. «Делающий подарки лучшим из следующих рите, поддерживаемый адитьями, занимает верховное положение и привозит богатства в своей колеснице, чтобы разделить их между собравшимися» [503].

«В прошлом великий Агни неограниченно простирался повсюду, нанося ущерб воде и пище, теперь же он покоится в лоне

[494] В важнейших упанишадах это слово встречается лишь семь раз (Тайттирия, I, 1, 1, 1, 1, 9, 1; I, 12, 1; II, 4, 1; III, 10 6. Катха. III, 1· V, 2)
[495] SCC, II, 100 и далее.
[496] Там же, II, 121 и далее.
[497] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология, М., 1956, стр. 33—34.
[498] I, 141, 1.
[499] I, 151, 3.
[500] I, 132, 3.
[501] I, 151, 4.
[502] I, 151, 8.
[503] II, 27, 12.

риты (ритасья йони) в милостивом расположении духа, дружелюбно относясь к воде»[504].

«Агни хранитель и обладатель риты, подобно Бхаге, руководит людьми»[505].

«О Вишвадэвы, щедро ниспошлите коров старейшему из поддерживающих риту»[506].

«Ушас (заря), подобно Дьявапритхиви (земле и небу), является стражем риты и богатств»[507].

«О Дьявапритхиви, да восторжествует твой рита, чтобы мы могли получить богатства и пищу»[508].

«Наши предки (ангирасы) служили рите, поэтому они обрели рыжих коров»[509].

«С древних времен рита принес много воды и много мудрости, помогающей избежать нежелательного; стихи о рите заставляют услышать истину даже тугоухих»[510].

«Владения риты незыблемы, многочисленные формы риты полны услады, восхваляющие ее жаждут изобильной пищи риты, с помощью риты получают коров, и они (коровы) вступают в риту»[511].

«Удовлетворив риту, восхваляющие ее получают воду и становятся могущественными; земля порождает лучших коров только ради риты, и из-за риты же она столь неизмеримо обширна»[512].

«В древности Ушас обладала истинами, порожденными ритой, которые обогащали тех, кто знал их, и им следовало лишь вознести хвалу, чтобы немедленно обрести богатство»[513].

«Ушас, божество, знавшее, где расположена обитель риты, создала коров»[514].

«Ушас, подруга Ашвинов, была матерью коров и защитницей риты»[515].

«В древности наши потомки, желая риты, возносили тебе похвалы, о Агни, чтобы ты покровительствовал им — ты, о Агни, ангирас, доставляющий смертным наслаждения, дарующий им пищу, хозяин всех жилищ»[516].

[504] III, 1, 11. Согласно «Нигханту» (I, 12), выражение «ритасья йони» было синонимом воды.
[505] III, 20, 4.
[506] III, 56, 2.
[507] III, 61, 6.
[508] III, 54, 3.
[509] IV, 2, 16.
[510] IV, 23, 8.
[511] IV, 23, 9.
[512] IV, 23, 10.
[513] IV, 51, 7.
[514] IV, 51, 8.
[515] IV, 52, 2.
[516] V, 8, 1.

«О Митра и Варуна, кто из желающих риту сможет получить его от вас? Будьте нам защитой в обители риты, ниспошлите пищу и животных тем, кто жаждет яджни» [517].

«Вы (Варуна и другие) являетесь стражами риты, порожденными ритой, способствующими усилению риты, вы — страшные враги анриты, да пребудем мы вместе с другими героями в вашем обиталище, обладая счастьем и богатством» [518]. И так далее [519]. Само собой разумеется, что подобные места нельзя рассматривать в качестве образчиков спекулятивной философии. Это были всего лишь попытки выразить при помощи средств первобытной поэзии величие и мощь риты. Как бы то ни было, абсолютно неоспоримым является то, что в данном случае перед нами отнюдь не результат бескорыстных умозрительных изысканий. Напротив, рассматриваемая нами концепция самым непосредственным образом связана с проблемой обеспечения успеха в борьбе за существование. Рита ниспосылает ведическим поэтам, по их собственным словам, коров, воду, пищу и вообще все то, что входило тогда в понятие материального богатства. Находясь в столь непосредственной связи с практическими интересами людей, он отнюдь не обладает каким-либо спиритуалистическим смыслом. Рита, определяющий ход вещей в природе, является, по мнению слагателей древних гимнов и их соплеменников, могущественной силой, обеспечивающей людям средства существования. И несомненно, что рассмотрение исторической роли данного понятия явилось бы гораздо более ценным для понимания мировоззрения ведических поэтов, нежели всякого рода умствования по поводу таких случайно выбранных и не соответствующих общему духу «Ригведы» отрывков, каковыми являются «Хансавати рик» [520], «Пуруша сукта» [521] и «Насадия сукта» [522].

Теперь мы можем попытаться ответить на вопрос, поставленный нами в предшествующем разделе данной главы: можно ли охарактеризовать мировоззрение ведических поэтов, создавших столь обширный пантеон богов, как религиозное и спиритуалистическое?

Характерную особенность религии составляют два утверждения [523]. Первое из них состоит в том, что ход событий в природе

[517] V, 41, 1.

[518] VII, 66, 13.

[519] Множество подобных мест можно найти, пользуясь указателем к вышедшему в Пуне изданию «Ригведы».

[520] RV., IV, 40, 5. Буквальный смысл этого стиха, во всяком случае, не имеет ничего общего с идеалистическими выводами, сделанными из него позднейшими комментаторами вроде Саяны.

[521] X, 90. Это весьма позднее добавление к «Ригведе», возможно относящееся к периоду создания ранних упанишад.

[522] Данная сукта относится к сравнительно позднему периоду и имеет весьма туманный смысл.

[523] Фрезер, Золотая ветвь, 1928, вып. I, стр. 76 и далее.

подчинен воле бога (или богов). Второе — в том, что мы можем завоевать расположение этой божественной воли посредством молитв, жертвоприношений и других проявлений почитания, что «мы можем побудить могущественные существа, управляющие этим течением, к отклонению в нашу пользу потока событий, к его отведению из того русла, по которому он должен был бы протекать». Поэтому, чтобы ответить на вопрос о характере мышления ведических поэтов, следует прежде всего определить, наличествуют ли в их произведениях эти два утверждения.

Против слишком поспешных попыток навязать им религиозное миропонимание говорит уже само понятие риты. Ибо фактически оно противоречит обоим основным предпосылкам религии. По мнению ведических поэтов, не воля одного или многих богов, а рита является принципом, определяющим ход вещей во вселенной. Это становится совершенно ясным при ближайшем рассмотрении того отношения, в котором рита находится к богам. При поверхностном понимании преувеличенно пышных эпитетов, которыми награждают поэты «Ригведы» богов, можно прийти к ложному выводу о том, что, по их представлениям, именно последние определяют ход событий в природе. Дело в том, однако, что боги как таковые сами по себе не делают ничего подобного. Они могут выполнять соответствующие функции лишь в качестве лиц, охраняющих, наблюдающих или поддерживающих риту. Предполагается даже, что боги обязаны рите самим фактом своего существования, ибо в гимнах нередко встречаются утверждения о том, что рита породил их. При этом следует учесть еще и то, что люди, по словам ведических поэтов, оказываются в данном случае в сходном положении с богами. Так, согласно утверждениям, с которыми мы уже ознакомились выше, древние ангирасы якобы наслаждались обществом богов в качестве наблюдателей риты. Митра и Варуна (и в особенности последний) чаще других богов ведического пантеона упоминаются в качестве определяющих ход событий в природе:

«Власть Варуны столь велика, что ни птицы в полете, ни реки в своем течении не могут достичь пределов его власти, его могущества и его гнева (I, 24, 6). Он охватывает все и обитает во всех существах (VIII, 41, 1 и 7). Варуна всеведущ. Он знает о полете птиц в небесах, о курсе кораблей в океане, о том, где странствуют далекие ветры, и от него не скрыта никакая из тайн прошлого, настоящего и будущего (I, 25, 7, 9 и 11)... Никакое живое существо не может даже моргнуть, чтобы он не заметил этого (II, 28, 6). Варуна знает, сколько раз каждый из людей моргнул глазами, равно как и все то, что он сделал, подумал или решил когда-либо (IV, 16, 2, 5)» [524].

[524] Macdonell, VM, 26.

Все это так. Но встает вопрос: почему Варуна обладает столь удивительным могуществом? Ведические поэты дают на него совершенно недвусмысленный ответ. Они не устают повторять, что из всех богов Варуна (зачастую упоминающийся наряду с Митрой) находится в наиболее близких отношениях с ритой. Варуна и Митра являлись стражниками риты *(ритасья гопа)*, и только благодаря этому они управляли реками и ниспосылали на землю дожди и пищу [525]. Они могли лишь поддерживать риту и способствовать ее проявлению. В обоих случаях они опирались на него в своих действиях [526].

«О Митра и Варуна, вы касаетесь риты и с его помощью способствуете его росту и распространяете свое влияние в целях возрастания яджни» [527]. «Митру и Варуну считали находящимися в обители риты и покрытыми ритой» [528]. Эпитет «наблюдающий за порядком» (ритаван), большей частью связываемый с именем Агни, иногда также применяется в «Ригведе» по отношению к Варуне и Митре [529]. Но если рита находился в таких отношениях к богам ведического пантеона, то мы никак не можем считать, что, по представлениям авторов древних гимнов, ход событий в природе зависел от божественной воли. Даже Кейтс вынужден признать это, хотя и не без оговорок.

«Водные потоки следуют по своему пути соответственно рите Варуны, небо и земля — согласно рите Митры, и оба бога выступают в качестве повелителей риты-справедливости. С другой стороны, однако, их роль оказывается значительно меньшей, когда они описываются в качестве колесничих риты, его помощников и стражников, в то время как сам он представляется существующей независимо от них» [530].

Эпитет «поддерживающий риту с помощью риты», по большей части применявшийся по отношению к Митре и Варуне, иногда употреблялся также и для обозначения Адитьев, а также всех остальных богов [531]. Адитьи, Агни и Сома считались стражниками риты [532]. Боги неоднократно описываются в ведах в качестве порожденных ритой, как, например, Сома, являвшийся одновременно богом и царем. По словам одного из ведических гимнов, он многократно увеличил риту посредством риты [533]. Не удивительно поэтому, что он зачастую отождествлялся с ритой [534]. По мнению ведических поэтов, Арни был порожден ри-

[525] VII, 64, 2.
[526] I, 23, 5.
[527] I, 2, 8.
[528] V, 62, 1.
[529] Macdonell, 26.
[530] RPV, 84.
[531] Macdonell, 26.
[532] Там же.
[533] IX, 108, 8.
[534] IX, 6, 30.

той и получил от него свойственный ему блеск [535]. Соответствующее предание восходит к седой древности, так как уже в наиболее ранних гимнах «Ригведы» последний именуется «ритаджатах пурвах» (порожденный ранее ритой) [536]. Аналогичное утверждение содержится там и относительно Ашвинов [537]. Семейство (гана) Марутов описывается как незапятнанное никакими грехами вследствие происхождения его от риты [538]. Боги ведического пантеона представляются согласовывающими свои действия с законами риты. Так, относительно Сомы указывается, что, являя собой пример риты, говоря лишь то, что соответствует рите, он очистился от грехов и направился к Индре [539]. Вишвадэвы описываются в качестве поддерживающих риту *(рита-дхитаях)* [540]. Рите приписывается бессмертие Агни [541]. И так далее. Вряд ли есть необходимость в увеличении списка подобных примеров. Приведенные нами выше достаточно убедительно свидетельствуют о том, что рита играл, по представлениям ведических поэтов, гораздо большую роль в ходе мировых событий, чем воля богов.

Против отождествления его с божественной волей свидетельствует и тот факт, что он мог проявляться вне связи с последней. Даже коровы, соблюдающие правила риты, становились его обладателями [542]. Пес Сарама нашел коров с помощью риты [543], подобно Вишвадэвам, действовавшим таким же образом [544].

Мы уже отмечали, что слагатели позднейших ведических гимнов жалуются на упадок риты. Чтобы понять причины последнего, необходимо обратиться к тем явлениям действительности, которые послужили источником формирования данного понятия. Для этого следует рассмотреть различные оттенки его смысла. Оказывается, что первоначально слово «рита» означало не только «порядок» вещей в природе, но и «порядок» в отношениях людей друг к другу, то есть определенное общественное устройство.

Нет необходимости подвергать здесь детальному рассмотрению моральный аспект риты. Это уже сделано современными исследователями ведической литературы [545]. Нельзя, однако,

[535] I, 36, 19.
[536] III, 20, 2.
[537] III, 58, 8.
[538] V, 61, 14.
[539] IX, 113, 4.
[540] V, 51, 2.
[541] III, 68, 4.
[542] X, 61, 10.
[543] V, 45, 7.
[544] III, 56, 2.
[545] Например, Keith, RPV; Радхакришнан, История индийской философии, т. I, стр. 88 и далее.

согласиться с последними относительно хронологической последовательности обоих значений исследуемого понятия. Так, по мнению одного из авторов «Кэмбриджской истории Индии»[546], рита означала «сначала космический, а затем моральный порядок». В другом месте он же пишет: «От понятия физического порядка незаметно совершился переход к таковому же в области морали... и жертвоприношений»[547]. «Рита, — по словам Радхакришнана, — первоначально означал «установленный путь мира»... Постепенно он становится путем нравственности, которого должны придерживаться люди, и законом праведности, соблюдаемым даже богами»[548]. И так далее. Фактически такое понимание эволюции понятия риты настолько общепринято, что стало уже общим местом для всякого научного исследования.

И все же его распространенность не мешает ему быть необоснованным. По-видимому, трудности, связанные с характером соответствующих текстов, делают почти невозможным получение сколько-нибудь точных данных по исследуемому вопросу. Ввиду отсутствия таковых было использовано общее положение о логическом первенстве физического порядка по отношению к моральному.

Мы также начнем наши возражения с соображений общего порядка. По словам Томсона, «осознание человеком внешнего мира определяется с самого начала не отношениями индивида и окружающей его природы, а теми отношениями, которые он установил со своими соплеменниками в ходе производства... Только таким путем можно объяснить, почему внешний мир должен казаться столь различным для людей, стоящих на разных ступенях культуры... Такие достижения становятся понятными только тогда, когда мы усвоим, что осознание окружающего мира человеком — это социальное отражение, продукт общества»[549].

Исходя из этого, следует выяснить прежде всего, что известно современной науке о морали отсталых племен и народностей, сохранивших вплоть до наших дней первобытнообщинный строй. Ведь последняя должна в общих чертах совпадать с моралью древних ведических племен.

Вот что пишет по интересующему нас вопросу Энгельс в своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства»:

«Величие родового строя, но вместе с тем и его ограниченность проявляются в том, что здесь нет места для господства и порабощения. Внутри родового строя не существует еще никакого различия между правами и обязанностями; для индейца не

[546] CH, II, 103.
[547] Keith, RPV, 83.
[548] Радхакришнан, История индийской философии, т. I, стр. 62—63.
[549] Томсон, Первые философы, М., 1959, стр. 44—45.

существует вопроса, является ли участие в общественных делах, кровная месть или ее выкуп правом или обязанностью; такой вопрос показался бы ему столь же нелепым, как и вопрос, что такое еда, сон, охота — право или обязанность?»[550]

«...племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках. Как ни импозантно выступают перед нами люди этой эпохи, они, тем не менее, совсем не отличаются друг от друга, они не оторвались еще, по выражению Маркса, от пуповины первобытной общины. Власть этой первобытной общины должна была быть сломлена, — и она была сломлена. Но она была сломлена под такими влияниями, которые представляются нам прямо упадком, грехопадением, с простой моральной высоты старого родового строя. Самые низменные интересы — вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная алчность, эгоистический грабеж общего достояния — являются восприемниками нового, цивилизованного, классового общества»[551].

Ведическая рита в значении «морального порядка» первоначально должна была воплощать в себе именно то, что Энгельс называет здесь «простой моральной высотой старого родового строя». Законы, регулирующие отношения между людьми в бесклассовом обществе, не могли не представляться создателям древних гимнов «Ригведы» в качестве священных и неприкосновенных, в качестве той данной от природы высшей власти, которой отдельная личность обязана безусловно подчиняться в своих чувствах, мыслях и поступках. Осознание же ими внешнего мира, будучи не чем иным, как «социальным отражением, продуктом современного им общества», с неизбежностью являлось своего рода космической проекцией подобных представлений.

Так возникла концепция риты, объединявшая физические и моральные законы в столь священный и нерушимый комплекс, что даже величайшие из богов казались всего лишь порождением последнего. Могут возразить, что такое понимание страдает догматизмом, не опирается на свидетельства, почерпнутые из вед, а лишь подгоняет факты под заранее принятую схему. Конечно, этот упрек можно отнести с не меньшим основанием и к оспариваемой нами гипотезе о развитии морального смысла риты из физического. Как бы то ни было, догматизм одной гипотезы не дает права принимать другую, страдающую тем же пороком.

К счастью, однако, мы можем найти в самой ведической литературе ряд свидетельств в пользу нашего понимания. Правда,

[550] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. соч., М., 1952, т. II, стр. 291—292.
[551] Там же, стр. 240.

они носят лишь косвенный характер. Если происхождение риты таково, каким мы его представляем, то поэты, явившиеся свидетелями ее упадка в период разложения первобытнообщинного строя, должны были также засвидетельствовать триумф алчности и корыстолюбия, ставших главными движущими силами в развитии классового общества. И это действительно так.

Мы уже знаем, что концепция риты все более и более блекла в сознании авторов позднейших ведических гимнов. Одновременно приходил в упадок и древний культ Варуны. Причина этого понятна. Ведь из всех богов ведического пантеона Варуна находился в наиболее тесной связи с ритой. «По-видимому, учение о рите было первоначально связано с Варуной... и когда его влияние померкло, это учение перестало составлять достояние индийской мысли».[552]. Исчезновение концепции риты представляется, во всяком случае, довольно загадочным. Не менее загадочно и то, что современные ученые не видят тут проблемы. Один лишь Кейтс, насколько нам известно, попытался дать объяснение упадку риты. Ознакомимся с его аргументацией.

По мнению Кейтса, сходство Ахуры Авесты с ведическим Варуной, равно как и аса с ритой, указывает на индоиранское происхождение последних. Однако, попав в Индию, идеи Авесты были вырваны из их естественной среды и тем самым обречены на гибель:

«По-видимому, Ахура Мазда почти неотличим от Варуны, именуемого, наряду с рядом других представителей ведического пантеона, Асуром, в то время как в позднейших санхитах так стали называть противников богов. Подобно Ахуре, Варуна выступает в качестве господина риты — священного порядка, соответствующего аса Авесты. Он так же тесно связан с Митрой, как Ахура с Мишрой... Только общим происхождением обоих божеств можно объяснить высокоморальный характер, приписываемый им, равно как и указанные выше совпадения других характерных черт. В Индии история Варуны есть история морального возвышения, постепенно сошедшего на нет... Этим фактам можно дать лишь одно объяснение, и оно состоит в том, что культ Варуны был занесен в Индию извне и здесь, в неблагоприятной для него обстановке, чужой бог потерял свои первоначальные нравственные качества. Исходя из вышесказанного, нетрудно понять успех последователей Зороастра и их выбор Ахуры в качестве величайшего и единственного бога: это не было их изобретением, а лишь восстановлением и очищением от посторонних примесей идей, уже существовавших ранее среди племен, населявших Иран» [553]. И далее:

«Идея риты, подобно культу высоконравственного Варуны, не нравилась в Индии, что свидетельствует, несомненно, о ее

[552] CH, II, 103.
[553] Keith, RPV, 33.

чужеземном происхождении, вследствие которого она не смогла сохраниться в чуждой ей среде»[554]. Но и после признания индоиранского происхождения Варуны и риты остается невыясненным вопрос: что именно помешало им прижиться в новой обстановке? Почему Индия оказала столь враждебный прием воплощенным в них моральным ценностям? Объяснять столь важные идеологические расхождения между народами с помощью ссылок на различие климата и тому подобных географических условий их существования означало бы скатиться на позиции вульгарного материализма. Как ни странно, Кейтс, несмотря на все его отвращение к любым разновидностям материалистической философии, прибегает именно к такому объяснению:

«В возникновении учения Зороастра определенную роль сыграли, быть может, суровые условия жизни в современном ему Иране, где земледелие требует неустанного и непрерывного труда и где земледельцу постоянно угрожает нашествие воинственных кочевников... В Индии, с ее совершенно иными климатическими и прочими условиями существования, с присущим только ей сочетанием различных рас, мышление ставило своей целью нахождение всеобщей сущности вещей, а не анализ деятельной жизни, склонный усматривать повсюду единство, а не борьбу противоположных сил добра и зла. Для Зороастра наличие указанных противоположностей существенно затрудняло рассмотрение мира в качестве единого целого, одухотворенного одним и тем же духом; в Индии это было возможно, и такая возможность реализовалась в создании понятия абсолюта, содержащего в себе духовное и материальное, святое и греховное. Одновременно с возникновением последнего происходило постепенное угасание культа Варуны. Индра же в качестве народного и воинского божества остался могущественным и влиятельным... Аналогичным образом концепция риты уступила место учению о брахмане»[555]. Данное рассуждение не продвигает нас ни на один шаг вперед. Расплывчатые и бессвязные ссылки на «иные климатические и прочие условия существования», а также на «сочетание различных рас» не могут объяснить разительные идеологические перемены в самой Индии. Даже согласившись с тем, что условия жизни в последней были менее суровы, чем в Иране, мы остаемся в недоумении относительно того, почему Варуна был вытеснен именно Индрой, а концепция риты — учением о Брахмане. Поэтому, отбросив бесполезные умствования подобного рода, следует заняться выяснением единственно важного вопроса, а именно: какие изменения в общественной жизни ведических племен обусловили упадок культа Варуны и угасание учения о рите? Мы уже указывали при

[554] Keith, RPV, 35.
[555] Там же, 469.

анализе причин исчезновения видатхи на то, как процесс экономического развития постепенно подтачивал основы общинной организации ведических племен. Тем же объясняется и упадок риты, воплощавшей в себе «простую моральную высоту старого родового строя». Видатха и рита имели общую судьбу [556].

Мы уже приводили выше положение Энгельса о возрастании роли грабительских войн по мере развития экономики пастушеских племен. Именно это обстоятельство создавало благоприятные условия для возвышения культа бога — покровителя воинов. Отсюда становятся понятными и причины того вытеснения высокоморального Варуны Индрой, божеством военного разбоя и захватнических авантюр, о котором писали еще Рот и Уитни [557]. Вот одно из характерных ведических свидетельств по данному вопросу:

«О Индра! К нам приближается группа людей, настроенных враждебно и препятствующих осуществлению наших целей. В этот день, когда мы исполнены благочестия, забери их богатства и отдай их нам. Да будет уничтожен и развеян тобою анрита, который видит в нас Варуна, пребывающий в единстве с майей» [558]. Мы находим этот стих в древней части «Ригведы». Очевидно, ведические поэты в те времена еще не успели забыть об осуждении грабительских войн Варуной, так как он считал их противоположными рите. Поэтому, желая поживиться легкой добычей с помощью грабежа и насилия, они обращаются к Индре с просьбой защитить их от гнева моральных законов. Дальнейшее развитие практики военного разбоя привело к тому, что они стали выражать уже явную тенденцию ставить Индру на место Варуны: «О Доступный взору (Индра), объединившись с Майей, подобно Митре и Варуне, ты даруешь нам пищу и распределяешь ее среди нас» [559]. Мы находим это место в той части «Ригведы», которая относится к сравнительно позднему времени. Несмотря на еще сохранившуюся память о прошлом порядке вещей, что выразилось в упоминании старинного обычая раздела пищи между общинниками, здесь уже явно чувствуется стремление к пересмотру традиционной иерархии богов. Очевидно, последнее было порождено изменением общественной среды, в которой жили и творили авторы ведических гимнов. Еще более интересно изменение образа

[556] Рита и Видатха описываются в качестве непосредственно связанных друг с другом в ряде мест «Ригведы». См., например, I, 151, I; I, 159, 1; II, 27, 12 и т. д. Неоднократно упоминается также о связи риты с яджней (см., например, I, 151, 3; I, 151, 8; IV, 56, 7). Не случайно, по мнению некоторых современных ученых, рита означала некогда яджню (Keith, RPV 83). Это проливает новый свет на содержащуюся в «Айтарея брахмане» легенду об оставлении богов яджней.

[557] См. Macdonell, VM, 65.

[558] VII, 28, 4; ср. также IV, 42, 1—10.

[559] X, 147, 5.

самого Варуны. В позднейшей ведической литературе былой страж моральных законов превратился в божество, являющееся живым воплощением алчности и ужасающее интенсивностью своих ненасытных стремлений. По словам Энгельса, именно алчное стремление к богатству явилось главной причиной превращения «общности интересов в антагонизм между членами рода»[560]. Оно же привело и к той удивительной метаморфозе, которую претерпел ведический Варуна.

Новый облик последнего весьма характерным образом вырисовывается в легенде о Шунахшепе, содержащейся в «Айтарея брахмане»[561]. Изложим вкратце ее содержание. Некий царский сын, по имени Харишчандра, «имел сто жен, но ни одного сына от них». Между тем им было получено наставление Нарады, в котором содержались следующие аргументы в пользу необходимости обеспечения мужского потомства:

«Не имеющий сыновей не может достигнуть небес — это знают все звери. Поэтому сын совокупляется с матерью, а брат — с сестрой. Это благоприятный и широкий путь, вступив на который человек, имеющий сыновей, освобождается от страданий. На нем пасутся табуны зверей, совокупляющихся ради него даже с матерью»[562]. Подобное описание «широкого и благоприятного пути» может показаться нам довольно странным[563]. Как бы то ни было, слова Нарады вызвали отчаяние в душе Харишчандры. Поэтому этот царь пошел к Варуне (и сказал): «Ниспошли мне сына, чтобы я мог принести его в жертву тебе». — «Да будет так!» (отвечал Варуна). И у него родился сын по имени Рохита[564]. Сразу же после рождения Рохиты Варуна навестил царя Харишчандру и потребовал от него уплаты долга, говоря: «У тебя родился сын, пожертвуй им ради меня!» Харишчандра попросил у бога отсрочки со словами: «Когда жертве исполняется десять дней, она созревает для жертвоприношения». — «Да будет так!» — согласился Варуна. Когда же Рохите исполнилось десять дней, Варуна вновь появился перед его отцом и сказал: «Ему уже исполнилось десять дней, принеси его мне в жертву». Харишчандра и на этот раз попросил отсрочки: «Когда у жертвы появляются зубы, она созревает для жертвоприношения, пусть появятся зубы у моего сына, и я пожертвую им ради тебя».—«Да будет так!»—согласился Варуна. Когда у Рохиты прорезались зубы, бог предстал перед его отцом со своим прежним требованием: «У него появились зубы, принеси его мне в жертву!» Харишчандра вновь попросил отсрочки, говоря: «Когда у жертвы выпадают зубы, она

[560] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. соч., М., 1952, т. II, стр. 297.
[561] Keith, RVB, 299—309.
[562] Там же, 300—301.
[563] См. интересное примечание на стр. 301 той же работы.
[564] Keith, RVB, 301.

созревает для жертвоприношения, пусть выпадут зубы у моего сына, и я пожертвую им ради тебя». — «Да будет так!» — согласился Варуна. Когда у Рохиты выпали зубы, бог появился перед его отцом и сказал: «Его зубы выпали, принеси его мне в жертву». Харишчандра же ответил: «Когда у жертвы вновь вырастают зубы, она созревает для жертвоприношения; пусть снова вырастут зубы у моего сына, и я пожертвую им ради тебя». — «Да будет так!» — согласился Варуна. Когда у Рохиты вторично выросли зубы, бог предстал перед его отцом и потребовал: «Принеси его в жертву мне, у него вновь прорезались зубы!» Харишчандра же ответил: «Когда кшатрий становится годным к ношению оружия, он созревает для жертвоприношения, пусть мой сын научится владеть оружием, тогда я пожертвую им ради тебя». — «Да будет так!» (согласился Варуна.) Когда Рохита научился владеть оружием, Варуна потребовал у его отца: «Принеси его в жертву мне, он умеет пользоваться оружием». — «Да будет так!» — сказал Харишчандра и обратился к сыну со следующими словами: «О возлюбленный, этот бог даровал тебя мне, позволь же мне принести тебя в жертву ему!» — «Нет!» — ответил Рохита и, захватив свой лук, ушел в джунгли, где странствовал более года[565]. В этой легенде Варуна предстает перед нами в облике современного Шейлока, требующего крови должника, как «значится в расписке». Но слагатели древних гимнов «Ригведы» представляли себе его совершенно иначе — в качестве лучшего друга, защитника и благодетеля, исполняющего их желания. Они считали его стражем риты, носителем морального закона, а отнюдь не беспощадным чудовищем, с холодной жестокостью требующим наказания должников и уплаты долгов. Что явилось причиной столь удивительной метаморфозы? Дальнейшее развитие событий в легенде о Шунахшепе не оставляет никаких сомнений в том, что она была вызвана изменением общественного строя и упадком общинной морали, не устоявшей против натиска могучих сил алчности и корыстолюбия. В легенде рассказывается о том, как жадность заставила голодного отца продать сына за сто коров и за такую же цену решиться оказать личную помощь в его убиении. В добрые старые времена общинной жизни все это показалось бы совершенно невероятным. Вполне естественно, что и в характере бога, созданного по образу и подобию человека, должны были произойти изменения, соответствующие такой переоценке ценностей. Бедный Варуна, будучи всего лишь созданием человеческой фантазии, был бессилен помешать этому.

Вот что говорится далее в рассматриваемой нами легенде. Убежав из дому, Рохита провел целый год, блуждая в джунглях. В это время мстительный Варуна поразил Харишчандру

[565] Keith, RVB, 301—302.

страшной болезнью, и его живот распух. Услышав об этом, Рохита оставил лес и вернулся в свою деревню. Однако, по совету Индры, он сразу же ушел из нее. Проблуждав в джунглях еще год, он вернулся в деревню второй раз. Но Индра посоветовал ему вновь пуститься в скитания[566]. Прошел еще год, и Рохита третий раз пришел в родную деревню. И вновь Индра, явившись перед ним в человеческом облике, велел ему продолжать странствие. Рохита послушался и ушел в джунгли. То же самое произошло в конце четвертого и пятого года его скитаний.

На шестой год он встретил в лесу голодного человека, которого звали Аджигарта Шаюяваси. У него было трое сыновей, по имени Шунахпуччха, Шунахшепа и Шунолангула. И Рохита сказал Аджигарте: «О святой человек, я подарю тебе сто коров, если ты отдашь одного из своих сыновей богу в качестве выкупа за меня». — «Только не этого», — отвечал Аджигарта, отстранив рукой старшего. «И не этого», — промолвила мать, обняв младшего. И они решили принести в жертву среднего, по имени Шунахшепа. Затем, отдав сто коров родителям Шунахшепы, Рохита взял его с собой и вернулся домой из леса.

Прийдя же к отцу, он сказал: «О мой дорогой отец, давай внесем за меня выкуп богу, пожертвовав ему этого человека». И царь Харишчандра пошел к Варуне и сказал ему: «Позволь мне принести тебе в жертву Шунахшепу». — «Да будет так, —отвечал Варуна, — ибо брахман выше кшатрия!» И царь объявил о совершении жертвоприношения раджасуя, в котором Шунахшепа должен был быть принесен в жертву. При совершении его присутствовали четыре жреца. Но когда привели Шунахшепу, никто из них не дал согласия привязать его к жертвенному столбу. Тогда Аджигарта сказал: «Дайте мне еще сто коров, и я привяжу его куда следует». Ему дали требуемое им, и он привязал сына к жертвенному столбу. После этого были прочитаны священные стихи (апри), но никто из жрецов не решался поднять руку на Шунахшепу. Тогда Аджигарта сказал: «Дайте мне еще сто коров, и я убью его». Ему дали требуемое им, и он, наточив свой нож, приблизился к сыну. Тогда Шунахшепа подумал: «Они убивают меня, как будто я не человек. Я должен обратиться за помощью к богам». И он обратился с хвалебными словами к древним богам: Праджапати, Агни, Савитару, Варуне, Вишвадэвам, Индре, Ашвинам и Ушас. И веревки, которыми он был связан, упали на землю, а Харишчандра освободился от своей болезни[567].

Согласно легенде, Шунахшепа, привязанный к жертвенному столбу, сложил ряд священных стихов, которые мы находим

[566] Удивительно, какие сложные метафизические выводы были сделаны впоследствии идеалистическими истолкователями легенды из этого простого совета Индры Рохите удалиться от мирской жизни.

[567] Keith, PVB, 302—304.

в первой книге «Ригведы». В этих стихах он обращается к полному славы прошлому ведических богов. Особенно интересен следующий из них:

«Сохраните нас от ниррити (то есть отпадения от риты), избавьте нас от совершенных нами грехов» [568]. Это было проклятие новому порядку и попытка вызвать к жизни тень прошлого, былую славу риты.

Нет ничего естественнее того, что Шунахшепа обращает свой взор к минувшим временам, полный страха и недоверия к подвластному жестоким законам ниррити настоящему, в котором отец, побуждаемый вначале голодом, а затем жадностью, мог, подобно вещи, продать сына за сто коров и за такую же мзду привязать его к жертвенному столбу и поднять на него руку.

И он не одинок в своем осуждении нового порядка. Те же чувства испытывают и другие поэты раннего послеведического периода. В первой книге «Ригведы» мы находим стихи одного из них, по имени Кутса. Трудно сказать, какие обстоятельства его личной жизни вызвали у него разочарование и неудовлетворенность настоящим. Сведения, которыми мы располагаем по этому поводу, ограничиваются несколькими противоречащими друг другу мифами [569]. Как бы то ни было, в его произведениях, проникнутых духом отрицания, он предстает мятежником, восставшим против своего времени. Об этом же свидетельствует и миф, содержащийся в брахманах [570], равно как и в одной из позднейших частей «Ригведы» [571], согласно которому им был захвачен в плен Индра. Хотя в «Сарванукрамани» недовольство поэта миром и приписывается такому незначительному и случайному событию, как падение в колодец, вряд ли можно серьезно отнестись к подобному «объяснению» творчества Кутсы, будучи хоть сколько-нибудь знакомым с его стихами, исполненными гордого прометеевского протеста против новых, несправедливых порядков.

«Я обращаюсь к тебе, о яджня, о древний господин! («Авамам», согласно комментарию Саяны, — обращение к Агни, первому среди богов.) Пусть посланец яджни, рассмотрев происходящее в мире, скажет мне, куда ушел рита былых времен? Кто его новый владелец (нутанах)? Услышь меня, о Дьяваприт-хиви!» [572]

Интересен комментарий Саяны по поводу вышеупомянутого слова «нутанах». По мнению последнего, поэт хотел в данном месте сказать следующее: «Если бы такой новый владелец существовал, то я бы не находился в тех условиях, в каких мне

[568] I, 24, 9.
[569] Macdonell a. Keith, VI, 1, 161.
[570] Там же.
[571] X, 38, 5.
[572] I, 105, 4.

приходится жить. А значит, такового нет». Весьма примечателен исполненный вызова тон этого стиха, характерный и для других произведений поэта:

«О боги, находящиеся в трех мирах, куда ушел ваш рита? Почему ее нет нигде? И где наша яджня (ахутих), которою мы владели прежде? Услышь меня, о Дьявапритхиви!» [573] «Где, о боги, владения риты, где бдительность его стража Варуны? И где великий путь Арьямана? Потеряв все это, мы живем среди несчастий. Услышь меня, о Дьявапритхиви!» [574] «Мы обращаемся с просьбой к Варуне, знатоку пути и создателю пищи. Я произношу эту мольбу от всего сердца: «Пусть снова родится рита! Услышь меня, о Дьявапритхиви!» [575] Язык этих стихов свидетельствует о духовном бунте. И осуждение новых порядков на земле выражено в них совершенно недвусмысленно. Упал ли поэт в колодец или был брошен туда по чьему-либо приказанию? Это нам не известно. Но мы знаем, что другой поэт позднего ведического периода, непосредственно примыкающего к эпохе создания ранних брахман, страстно желал возрождения коллективного образа жизни древней общины (врата), находясь в изгнании и испытывая страх перед возможностью насильственной смерти [576]:

«Пусть наши отцы (по мнению Саяны, здесь имеется в виду сангха ангирасов) и собравшиеся совместно боги вернут нам утраченный разум, чтобы мы могли возобновить нашу прежнюю любезную сердцу врату» [577].

Мы имели выше возможность познакомиться со значением слова «врата». Очевидно, в период творческой деятельности обоих цитированных нами поэтов общинный образ жизни и соответствующие ему моральные принципы были уже в значительной степени подорваны ходом исторического развития, раз они ощущались ими в качестве утраченного рая. Стихи Кутсы — весьма яркое обличение «грехопадения с простой моральной высоты старого родового строя»...

Вернемся, однако, к рассмотрению той деградации, которой подвергся при новом порядке вещей культ древнего стража морального закона Варуны. Мы находим весьма подробное изложение всех относящихся сюда фактов у Кейтса. По его словам, в ранних частях «Ригведы» «высокоморальный характер Варуны неоднократно подчеркивается с помощью весьма выразительных эпитетов» [578]. Но затем происходят большие перемены:

[573] I, 105, 5.
[574] I, 105, 6.
[575] I, 105, 15.
[576] Sarvanukramani on X, 57.
[577] X, 57, 5.
[578] Keith, RPV, 246.

«Следует признать тот факт, что по мере развития ведической религии нравственный облик Варуны изменялся отнюдь не к лучшему...

В позднейшие времена о нем вспоминают как о своего рода «небесном тюремщике», а в брахманах он выступает в качестве внушающего ужас божества, культ которого весьма близко напоминает культ демонов и мертвых. При совершении церемонии омовения в конце жертвоприношения агништомы жрец отворачивается в сторону, чтобы избежать губительного взгляда Варуны, а при исполнении подобного же обряда в качестве заключительной стадии «жертвоприношения коня» заранее выбранного для этой цели и особым образом разукрашенного человека, символизирующего Варуну, погружают в воду, помещая на его голове жертвенное подношение. Подобного рода очищение от грехов (характерное для весьма и весьма многих народов) показывает нам, что Варуна в конце концов утратил свою былую значимость и занял весьма скромное положение среди других индийских божеств» [579]. По мере деградации культа Варуны боги ведического пантеона постепенно теряли всякое чувство нравственности. Мы убеждаемся в этом при чтении брахман. Последние, как совершенно справедливо замечает Кейтс [580], меньше всего затрагивают этические проблемы: «... в этих произведениях нет никакой этики. Они даже, как правило, не включают в себя каких-либо чисто эмпирических моральных соображений. Характерной чертой содержащихся в брахманах мифов — как оригинальных, так и лишь подвергшихся пересказу — является полнейшее безразличие к моральным оценкам тех или иных поступков: боги в них сплошь и рядом совершают греховные действия, если таковые способствуют достижению каких-либо желанных для них целей». Кейтс приводит в качестве иллюстрации к своему положению ряд интересных примеров. Вот некоторые из них. В борьбе с асурами боги воспользовались помощью ракшасов, договорившись с последними, что в случае победы захваченная у врагов добыча будет разделена между союзниками поровну. Победив же, они отказались выполнить свое обещание. Боги «постоянно терзаются завистью к людям, вследствие чего они отняли у них возможность наслаждаться физическим бессмертием, заставив их души покидать тела во время смерти». Праджапати изображается в качестве кровосмесителя, воплощавшегося во время своих греховных любовных похождений в форме различных животных. «Другие боги постоянно завидуют друг другу, живут обособленно и руководствуются в своих отношениях скорее завистливым недоброжелательством, чем любовью или дружбой... Боги по существу

[579] Keith, RPV, 247—248.
[580] Там же, 470; Winternitz, HIL, 207.

своему глубоко эгоистичны, от них происходят шесть людских грехов, а именно: сон, лень, гнев, голод, игра в кости и влечение к женщине».

Но все они представляются, по словам Кейтса, «относительно добродетельными» по сравнению с Индрой, чьи греховные похождения весьма красочно описываются в брахманах.

«Имея договоренность с Намучи, он всячески изощрялся в поисках средств, чтобы ее нарушить, в чем и преуспел; его убийство Вишварупы, сына Тваштри, было злым и ничем не мотивированным поступком... Он добился обладания Ахальей, обманным образом приняв облик ее мужа. Он же отдал на растерзание гиенам несколько аскетов, что весьма греховно. За постоянно совершаемые им прелюбодеяния он поплатился тем, что его сын, порожденный им из собственного бедра, по имени Кутса Аурави, воспользовавшись своим сходством с отцом, овладел женой последнего, Сачи Пауломни. Трудно представить себе что-либо более унизительное, чем те положения, в какие он попадает в ряде мифов, как, например, когда он описывается голодным, просящим жертвенного приношения у жреца, а затем убегающим с жертвенным хлебом в руках или связанным по рукам и ногам Кутсой и уговариваемым Лушей собраться с силами и покончить со своим позорным рабством. Он грабит даже собственных слуг, Марутов, следуя обычаю царей грабить подданных-землепашцев» [581].

Таков был главный бог нового времени — Индра, сменивший древнего Варуну. «По мере упадка культа этого исполненного благородства и величия божества, — пишет Кейтс (имея в виду последнего), — область морали как таковой все более и более выпадала из сферы интересов индийской религии и философии. Правда, в ведической литературе мы встречаем время от времени длинные перечисления моральных предписаний, но в ней нельзя найти какой-либо реальный, жизненный этический принцип» [582]. Это истина, и притом весьма важная для нас. Упадок культа Варуны и учения о рите происходил в период формирования классового общества в Индии, и моральные взгляды того времени носят несомненный отпечаток мировоззрения правящего класса и его эгоистических интересов. Именно тогда закон риты был вытеснен законом кармы, подобно тому как Варуна — Индрой. И вот как использовался последний уже во время создания «Чандогья упанишады» [583] для оправдания господства высших каст и эксплуатации низших: «Поэтому ведущие праведную жизнь на земле в будущем будут, несомненно, вновь зачаты в благоприятных лонах женщин, принадлежащих к варнам

[581] Keith, RPV, 470; Winternitz, HIL, 207.
[582] Там же, 434.
[583] V, 10, 7 (tr. Hume).

брахманов, кшатриев или вайшьев. Но порочные впоследствии, несомненно, попадут в низменные лона собак, свиней или женщин, находящихся вне каст (чандала)». Описанный таким образом закон кармы на протяжении всей последующей истории индийской философии являлся безраздельно господствующим принципом в области морали.

Нам хочется закончить этот раздел следующими соображениями по поводу цитированных выше стихов Кутсы. На заре развития классового общества он уже проклинал новый порядок, воцарившийся на земле, желая возобновления древней риты: «Я произношу эту мольбу от всего сердца: «Пусть снова родится рита!» Исполнение его желаний было невозможно в то время. Могущественнейшие из заклинаний, созданных ведическими поэтами, были бессильны против законов истории. Первобытнообщинный строй был обречен ими на гибель и погиб. Однако в наши дни, в эпоху заката классового общества, стихи древнего поэта приобретают новое значение. Ибо новая мораль, мораль коммунистического общества, бесконечно обогащенная в результате длительного развития, пройденного человечеством в рамках ряда досоциалистических формаций, и имеющая в качестве своей материальной основы изобилие, а не нищету, будет все-таки в основе своей сходна с древней ритой ввиду отсутствия классовых противоречий и эксплуатации в отношениях между руководствующимися ею людьми. И это заставляет нас вспомнить пророческие слова Моргана, приводимые Энгельсом в конце своей знаменитой работы «Происхождение семьи, частной собственности и государства»:

«Демократия в управлении, братство внутри общества, равенство прав, всеобщее образование освятят следующую, высшую ступень общества, для которой непрерывно работают опыт, разум и наука. Оно будет возрождением — но в высшей форме — свободы, равенства и братства древних родов»[584].

12. Майя и возникновение идеализма

Согласно представлениям древних ведических поэтов, Варуна был не только стражем риты, но и обладателем великой силы, именуемой майей. «Божественная власть Варуны и Митры, — по словам Макдонелла[585], — часто обозначается словом «майя». Последний, однако, не замечает такого важного обстоятельства, каким является связь майи с ритой: «Майя Митры и Варуны пронизывает корни риты, подобно тому как луна пронизывает всё своим сиянием»[586]. «Вы оба (Митра и Варуна),

[584] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. соч., М., 1952, т. II, стр. 310.
[585] VM, 24.
[586] III, 81, 7.

обладая ритой, прежде других даруете коров при жертвоприношении... О Митра и Варуна! Вы стражи богатства и пищи, вы даруете их людям посредством своей майи, принадлежащие вам силы, богатства и реки таковы, что никто не может сравняться с вами, включая Пани»[587].

Подтверждение тесной связи, существовавшей между майей и ритой, содержится также в ведическом стихе, именующем Индру «стражем риты, непрерывно производящим майю»[588], хотя приписывание последнему подобных свойств явно является присваиванием ему атрибутов, первоначально характеризовавших Варуну. Об этом непосредственно свидетельствует следующее место «Ригведы»:

«О Доступный взору (Индра), ниспошли нам богатства. Обладая майей, подобно Митре и Варуне, ты даруешь нам пищу и распределяешь ее среди нас»[589].

При таких обстоятельствах упадок культа Варуны должен был привести к утрате былой значимости не только риты, но и майи. И это является ключом к пониманию процесса зарождения и формирования идеалистического мировоззрения в истории индийской философии. По аналогии с предшествующим разделом, в котором нашей целью являлось доказательство связи между разложением общинного строя и деградацией ведического Варуны, мы попытаемся установить здесь зависимость между возникновением идеализма в древней Индии и формированием классового общества.

Изучение исторического изменения концепции майи будет небесполезно начать с ознакомления с значением последней в спекулятивных построениях эпохи упанишад. Затем мы обратимся к изучению соответствующих ведических материалов.

Хорошо известно, что понятие майи играет весьма важную роль в учении одного из наиболее выдающихся представителей индийского философского идеализма — Шанкары. Оно называется обычно «майя-вадой» («доктриной майи»). Но такое название, строго говоря, подчеркивает лишь его негативный аспект, и гораздо более правильным является другое — веданта или, точнее, адвайта веданта.

«Веданта» означает в переводе «завершение вед». Создатели древнейшей разновидности философского идеализма в Индии называли таким образом свое учение, не желая признать его продуктом собственной головы. По их утверждениям, оно содержалось уже в упанишадах. Последние же примыкали к ведам, что давало право назвать основанную на них теорию ведантой.

Бадараяна был первым, попытавшимся дать систематическое изложение философии упанишад, правда, лишь в форме весьма

[587] I, 151, 8—9.
[588] III, 53, 8.
[589] X, 147, 5.

загадочных афоризмов. Его работа обычно именуется «Веданта сутрой». Другое ее название — «Брахма сутра», и в нем запечатлен позитивный аспект философских спекуляций эпохи упанишад, а именно учение о существовании некоего абсолютно независимого и отражающего лишь самого себя сознания, именуемого Брахманом и являющегося высшей реальностью. В упанишадах содержится также утверждение о совпадении понимаемого таким образом Брахмана с Атманом, или высшим «я». Логическим следствием обоих этих положений является вывод о том, что как внешний мир, так и воспринимающие его индивиды представляют собою в конечном счете иллюзию. Последняя именуется майей. С ортодоксальной точки зрения, учение о Брахмане со своим логическим завершением в виде концепции майи составляет сокровенную суть философии самих упанишад. На это, во всяком случае, претендует величайший индийский философ-идеалист Шанкара.

Современные ученые по-разному относятся к данному притязанию. Попытаемся выяснить, соответствовало ли оно действительности.

Тибо сомневается в этом. По его мнению, все философы, пытавшиеся построить цельную и последовательную систему философии на основании высказываний упанишад, стремились к достижению невозможного: «Представители позднейших поколений, рассматривавшие все подобные тексты в качестве священных откровений, вследствие такого подхода вынуждены были пуститься в поиски философской системы, которая не противоречила бы ни одному из них; однако поставленная ими задача была, строго говоря, неразрешима, то есть не поддавалась решению с помощью вполне законных и честных средств. Для современного исследователя это вполне очевидно»[590]. Он добавляет, однако, что наилучшим из всех предложенных решений данной задачи было все-таки учение Шанкары[591]. Конечно, вышеприведенные замечания Тибо не лишены истины с точки зрения реальной истории. Упанишады действительно не были философскими трактатами в современном смысле слова, и напрасно было бы пытаться найти в них сколько-нибудь убедительное обоснование излагаемых ими взглядов о природе сущего. Даже крупнейшие из современных последователей философии веданты вынуждены признать это: «Там делаются иногда попытки привести те или иные доказательства высказываемых положений, но вряд ли можно признать их логически состоятельными. Сплошь и рядом в них чувствуется просто-таки детская наивность»[592]. За исключением подобных мест, рассматри-

[590] SBE, XXXIV intro CVI.
[591] Там же, XXXIV intro CXXII.
[592] Bhattacharyya, SP, 3.

ваемые тексты представляют собой не что иное, как собрания описаний — нередко в форме небольших рассказов — интуитивных (а быть может, лучше сказать, инстинктивных) прозрений мыслителей того периода, пытавшихся разгадать тайну вселенной и найти место человека в ней. Не следует приписывать им бóльшую степень последовательности, чем та, какой они в действительности обладали. Многочисленные мыслители, запечатлевшие свои идеи в упанишадах, имели отнюдь не одинаковую силу философской абстракции. Они не только не являлись представителями какой-то единой идеалистической школы, но нередко вообще порывали со всеми видами идеализма. Заслуга Тибо состоит в том, что он обратил внимание на наличие различных направлений философской мысли в упанишадах.

В то же время он явно неправ, столь резко осуждая попытки позднейших мыслителей создать философскую систему, основанную на высказываниях последней. Конечно, притязания этих философов на создание учения, находящегося в соответствии со всеми без исключения положениями упанишад носили преувеличенный характер, но они не без оснований сосредоточивали свое внимание на идеях, чаще всего повторяющихся там, приписывая им высочайший и истинный смысл соответствующих текстов. В качестве философских интерпретаторов и систематизаторов идейного наследия прошлого они были вполне правы и тогда, когда считали, что «истина, воплощенная в том или ином произведении, находит в нем лишь несовершенное выражение и должна быть развита далее и истолкована в свете содержания других произведений того же рода» [593]. Итак, хотя все те идеи, которые впоследствии вкладывались в упанишады комментаторами, принадлежавшими к школе веданты, и не содержались там в развитом виде, они имелись в зачаточном состоянии в тех отрывках, которые были отобраны Шанкарой в качестве воплощающих истинный и высочайший смысл соответствующих текстов.

Неплохой иллюстрацией вышесказанного может служить предыстория учения Шанкары о майе. По мнению Тибо, в упанишадах не содержится еще подобной идеи и в лучшем случае там можно обнаружить лишь слабое подобие ее в ряде отрывков, имеющих весьма туманный смысл. В то же время он признает, что «о полном, конечном отождествлении индивидуального и космического *я* в них говорится совершенно недвусмысленно» [594]. Вот что замечает по этому поводу Бхаттачарья: «Рассматривая данный вопрос не с исторической, а с философской точки зрения, нетрудно убедиться в том, что учение о майе является логическим следствием, с неизбежностью вытекающим

[593] Bhattacharyya, SP, 3.
[594] SBE, XXXIV intro CXXII.

из учения о достижении индивидом тождества с Брахманом во время мокши (абсолютного освобождения, духовной цели человека). Ибо именно находясь в состоянии такого тождества, он постигает неистинность индивидуальности, равно как и различия между субъектом и объектом, возможного лишь благодаря иллюзии личной обособленности» [595]. Иначе говоря, поскольку учение о майе является логическим следствием идеи «полного, конечного отождествления индивидуального и космического *я*, «совершенно недвусмысленно» наличествующего в упанишадах, следует признать, что оно также содержится там, по крайней мере в зачаточном виде. Будучи высокоодаренным и в высшей степени логически последовательным философом, Шанкара совершенно правильно считал одной из основных задач при систематизации философских воззрений указанных произведений логическое развитие потенциально наличествующих в них идей. Поэтому при сопоставлении его философской системы с учением упанишад не достаточно лишь поставить вопрос о степени его верности буквальному смыслу соответствующих текстов. Гораздо важнее выяснить другое, а именно: не нарушил ли он законов логики, сделав из основных (по крайней мере по его мнению) положений последних не вытекающие из них выводы? На это, несомненно, следует ответить отрицательно. Более того, мы можем даже добавить к сказанному Бхаттачарьей, что и с исторической, а не только с философской точки зрения, исходя из вышесказанного, следует признать наличие находящегося в зачаточном состоянии учения о майе в наиболее спекулятивных рассуждениях упанишад, как бы туманно ни вырисовывалось еще там последнее, вследствие отсутствия специального термина.

Подведем итоги. В упанишадах запечатлен целый ряд последовательно сменявших друг друга этапов в развитии индийской философской мысли, кульминацией которого явилось создание адвайта веданты, хотя идеи последней выражены в них лишь в зачаточной форме. Учение о тождестве брахмана и атмана, наряду с его логическим следствием — учением о майе, было первым наброском той системы, которую впоследствии создал Шанкара. Высшей реальностью признавалось абсолютно независимое и отражающее лишь самого себя сознание, а внешний мир, равно как и воспринимающие его индивидуумы, оказывались продуктом не поддающейся описанию иллюзии — майи.

Для нас не представляет большого интереса исследование утонченных различий в понимании последней позднейшими комментаторами-идеалистами. Гораздо более интересно то обстоятельство, что идеалистическая философия, явившаяся кульмина-

[595] Bhattacharyya, SP, 4—5.

ционным пунктом в развитии идей упанишад, явным образом возникла на развалинах наивно-материалистического понимания мира, остатки которого мы все еще находим в последних, порою в виде воззрений самих авторов, но чаще всего в виде взглядов, освобождение от которых они ставят своей целью. Очевидно, наивный материализм был мировоззрением предшественников мыслителей рассматриваемого нами периода — создателей более ранней ведической литературы. Это становится ясным при рассмотрении предыстории таких основных философских понятий упанишад, как Брахман и майя.

Начнем с последнего из них. Ведические поэты упоминают уже о майе, хотя они еще не знакомы с учением о мировой иллюзии (майя-вада). Смысл данного понятия у них обнаруживает еще отпечаток первоначального единства теории и практики, знания и действия.

Наиболее древнее определение значения слова «майя» мы находим в «Нигханту». Согласно приводимым там данным, оно означало «праджня» [596], то есть знание, мудрость. Далее в этом произведении в качестве синонима «праджни» приводится слово «дхи» [597], одним из значений которого является «карма» [598], то есть действие. Очевидно, ведические поэты признавали только такую мудрость, которая одновременно являлась действием, то есть была необходима для практической деятельности. Такое понимание подтверждается и другими данными, содержащимися в «Нигханту». Так, слово «крату» упоминается там в качестве синонима как кармы [599], так и праджни [600]. Для обозначения действия [601] и знания [602] употребляется также, согласно свидетельству упомянутого текста, термин «сачи». Итак, во время создания всех этих слов понятия знания и действия были неотделимы друг от друга. Не могло быть и речи об оторванной от практической деятельности людей «мудрости» в позднейшем смысле слова.

Употребляемый первоначально для обозначения сложного комплекса, включающего знание и действие, термин «майя», по-видимому, имел тогда магическое значение. Вот что пишет по этому поводу Макдонелл:

«Данное слово почти в точности соответствует английскому «крафт», которое в древности означало «оккультную, магическую силу», а затем стало употребляться для наименования «искусства, мастерства» — с одной стороны, «хитрости» и

[596] III, 9.
[597] Там же.
[598] II, 1.
[599] Там же.
[600] III, 9.
[601] II, 1.
[602] III, 9.

«обмана» — с другой. Майя в хорошем смысле приписывается Варуне и Митре, в плохом — демонам» [603].

В «Нирукте» содержится следующий комментарий по поводу определения исследуемого нами термина в «Нигханту»:

«Слово «майя» произведено от корня «мам» (измерять) с помощью суффикса «йя» и означает «то, с помощью чего предметы принимают определенную форму» [604]. С целью иллюстрации высказываемого им положения автор «Нирукты» приводит следующие места из «Ригведы»:

«О Индра, с помощью своей майи ты убил обладавшего майей Шушну; мудрых, знающих это, ты наделяешь обильною пищей» [605]. «Никто не может сомневаться в великой майе этого бога (Варуны), величайшего из святых провидцев (кавитамах), так как он наполнил водой не только океан, но и все реки» [606].

По поводу точного смысла второго из вышеприведенных стихов существует ряд разногласий. Как бы то ни было, несомненно одно: автор его придает весьма важное значение майе. Саяна, комментируя данное место «Ригведы», считает, что последняя обозначает здесь праджню, то есть знание в том смысле, в каком оно понималось «Нигханту». «Кавитамах» же, по его мнению, есть наименование «пракришта-праджанах», то есть «обладающих высшим знанием».

Оба стиха дают нам представление о дистанции, отделяющей первоначальное значение слова «майя» от его позднейшего понимания в качестве иллюзии или авидьи. Фактически, ведические поэты еще совершенно не знакомы с концепцией авидьи, и сам данный термин ни разу не встречается в «Ригведе». Причина этого понятна. Творцы древних гимнов жили в обществе, не относившемся еще с пренебрежением к физическому труду и неразрывно связанному с последним действию (карма). Именно поэтому «Ригведа» придает такое большое значение концепции майи, олицетворявшей единство знания и действия, хотя последняя и скрыта в ней под весьма густым покровом мифологической фантастики.

«О Агни, страж пищи, древние майи майинов (то есть обладателей майи) принадлежали тебе, стань же отныне другом нас, призывающих тебя (яджаманов)» [607]. «О Индра и Варуна, вы оказывали покровительство нашим предкам, различные произведения ваших рук (вируна-критани), о обладатели майи, видны для всех» [608]. «Посредством майи Индра воздвиг древние горы, выделил воду из туч и удержал от падения небо и

[603] VM, 24.
[604] On, III, 9.
[605] I, 11, 7.
[606] V, 85, 6.
[607] III, 20, 3.
[608] III, 38, 9.

землю»[609]. «С помощью майи, простиравшейся вокруг их арканов, Адитьи уничтожили своих врагов»[610]. «Этот бог (Агни), являющийся бессмертным хотой, выступает совместно с майей, приводя в движение собрания»[611]. «Ты, о Индра, с помощью своей майи убил того оленя, который обладал майей (по мнению Саяны, тут подразумевается принявший облик животного Вритра)»[612]. «(Индра) с помощью майи удержал небо от падения»[613]. «Этот огонь, сын родителей, обладавших мудростью (дхи) и оказывавших покровительство, очищает (павитра) мир с помощью майи. Он наделяет быков хорошим семенем и доит белых коров»[614]. «Исполненный желания Индра извлекает из темноты посредством своей блестящей ваджры воды, которые не могут достичь земли при помощи собственных майя (майябхих) и распространиться над дателем богатств (дханадам)»[615]. Интересен комментарий Саяны по поводу данного стиха. Он объясняет «дханадам» как «джанапрадамбхумим», что означает «порождающая богатства земля». Очевидно, что в данном месте «Ригведы» речь идет о дожде, оплодотворяющем почву. Ему-то и помогает пролиться Индра, пронизывающий с помощью ваджры, или молнии, грозовые тучи. Следует особо отметить употребление слова «майябхих» в связи с дождевой водой. Оно явно свидетельствует о том, что оплодотворяющие функции дождя связывались с внутренне присущими ему майями. Соответственным образом и Саяна определяет «майябхих» как «шасья-упакарадибхих-кармабхих», то есть «силы, способствующие произрастанию полезных злаков». Итак, каким бы густым покровом мифологической фантастики ни была окутана концепция майи в произведениях раннего ведического периода, для нас ясно одно: без помощи последней, по представлениям того времени, не могло совершиться не только никакое человеческое действие, но и действие сил природы (например, дождя в рассмотренном нами отрывке). Все это представляется нам странным, поскольку мы не привыкли рассматривать собственные поступки и природные явления в качестве принадлежащих к одному и тому же порядку существования. Но тут не было ничего удивительного для авторов ведических гимнов. При рассмотрении учения о рите мы смогли воочию убедиться в их склонности к осмыслению явлений природы по аналогии с явлениями общественной жизни.

[609] II, 17, 5.
[610] II, 27, 16.
[611] III, 27, 7.
[612] I, 80, 7.
[613] II, 17, 5.
[614] I, 160, 3.
[615] I, 33, 10.

Мы уже отмечали выше наличие тесной связи между древними представлениями о рите и майе. Как и следовало ожидать, последняя, подобно первой, описывается в «Ригведе» в качестве специфического атрибута Варуны. «О мудрые Митра и Варуна, защитите наши обряды (врата) с помощью майи асуров и удержите в небе солнце и его разноцветную колесницу»[616]. «Нам рассказали о великой майе Варуны, знаменитого Асура, отделившего солнце от неба при помощи своей меры и уравновесившего их обоих»[617]. «О Митра и Варуна, ваша майя пронизывает небо, где движется блестящее солнце — ваше удивительное оружие»[618]. «О Митра и Варуна, вы сохраняете для нас пищу и богатства. О вожди, вы нисходите к нам со своими майями, и ваше величие таково, что его не могут поглотить ни дни, ни небеса, ни океаны, и даже Пани не в силах превзойти вас своим богатством»[619]. Интересно, что майя, приписываемая божеству зари (Ушас), явно заимствована у Варуны: «С помощью животворного дождя Ушас оплодотворила ритой великую Дьявапритхиви, Ушас многократно распростерла великую майю Митры и Варуны, подобно тому как луна (распространяет) свет солнца»[620]. Майя неоднократно упоминается также в качестве могущественного фактора, влияющего на ход человеческих дел. «Они (согласно Саяне, яджаманы) создали для преисполненного желаний (Индры) желанных коров вместе с их именами («го»). Все более и более беря верх над Асурами, люди, обладавшие майей (майинах), наполнили все это формой»[621]. «Хота с помощью принадлежащей ему майи безупречно выполняет свои обязанности (врата) и обладает исполненным привлекательности знанием (дхи)»[622]. Итак, майя, являвшаяся специфическим атрибутом Варуны, выступает одновременно в качестве средства, помогающего яджаманам увеличить поголовье скота, а хоте — безупречно выполнять свои обязанности.

Следует отметить, что падение культа Варуны, символически отобразившее гибель древней общины в сфере мифологии, сопровождалось не только угасанием учения о рите, но и деградацией древней майи как комплекса знания и действия. Ибо по мере того, как общество раскалывалось на «благородный» и «презренный» классы, первый из которых состоял из привилегированных бездельников, имевших возможность посвятить свой досуг накоплению «чистого» знания, а второй включал в себя

[616] V, 63, 7.
[617] V, 85, 5.
[618] V, 63, 4.
[619] I, 151, 9.
[620] III, 61, 7.
[621] III, 38, 7
[622] I, 144, 1.

трудовое большинство населения, лишенное указанного преимущества, умственный труд, или мышление (джняна), постепенно отделялся от физического, или действия (карма), причем последний по мере этого отделения все более и более приобретал унизительный смысл. Мы уже приводили выше объяснение этого процесса, данное Марксом и Энгельсом[623]. Теперь же рассмотрим содержащиеся в ведах упоминания о протекании его в древней Индии.

Говоря о постепенном вытеснении Варуны как верховного бога Индрой, Рот отмечает прежде всего тот «факт, что в десятой книге «Ригведы» нет ни одного гимна, адресованного Варуне, в то время как Индре посвящено сорок пять». Это действительно весьма существенное обстоятельство. Оно означает, что во времена создания указанной книги (относящейся, по-видимому, к эпохе ранних брахман, а быть может, даже упанишад) величественный культ древнего бога уже окончательно пришел в упадок. Весьма интересно, что в этой же части «Ригведы» мы находим недвусмысленное свидетельство деградации майи и возвышения джняны. Оно заключается в следующем.

Один из гимнов десятой книги «Ригведы»[624] посвящен довольно странному божеству. Вот как комментирует его Саяна:

«В этом гимне поэт (риши) возносит хвалу знанию верховного брахмана, благоприятствующему достижению сокровеннейших человеческих идеалов. Поэтому оно является божеством. Согласно «Брихат дэвате», «Брихаспати воспел в этой сукте знание, проникающее повсеместно посредством йоги, подобно исполненному блеска высочайшему Брахману». Согласно «Сарванукрамани», «Брихаспати вознес хвалу знанию Брихаспати». Учитывая вышесказанное, можно считать вполне оправданным мнение современных ученых[625], считающих, что божеством, воспетым в данном гимне, является джняна. Действительно, вся сукта посвящена восхвалению чистого знания. Разумеется, обожествление абстрактного понятия само собою говорит уже о создании данных стихов в сравнительно позднее время. Как и следовало ожидать, автор «Нигханту», перечисляя представителей ведического пантеона, не включает в него этого бога. С точки зрения нашего исследования наибольший интерес представляет следующий отрывок рассматриваемого нами гимна:

«Тебя (джняну) описывают уверенно пребывающей в местах, полных пищи (ваджинешу), пользующейся преимуществами дружбы (сакхья) и огражденной от враждебных действий, в то время как другие беспрерывно скитаются с майей, лишенной коров, внимая бесцветным и бесплодным словам (апхалам-

[623] См. гл. V настоящей работы.
[624] X, 71.
[625] Wilson, RV, VI, 127; RV (Poona), V. 1031.

апушпам)»[626]. Здесь мы имеем явное противопоставление джняны майе, причем первая превозносится, а вторая осуждается в качестве бесплодной. В этом же отношении весьма характерен и комментарий Саяны по поводу слова «апхалам-апушпам»:

«Как бесплодная, но жирная корова движется, создавая иллюзию: «Быть может, она даст хоть немного молока», как бесплодное дерево, время от времени покрывающееся листьями, стоит, создавая обманчивую надежду на то, что оно зацветет и принесет плоды; так и человек (с бесплодной майей) скитается, повторяя свои слова». От подобного понимания майи всего лишь один шаг до того туманного и невыразимого принципа космической иллюзии, в который она превратилась в учении адвайта веданты. Джняна же, воспеваемая в рассматриваемом гимне, является «тайным знанием»[627], для обозначения которого впоследствии употреблялось слово «упанишад». Это выясняется при рассмотрении следующего отрывка: «Когда дружественно настроенные друг к другу брахманы собираются совместно, с быстро движущимися умами, для искренней беседы, они прогоняют от алтаря невежд и провозглашают знание вед»[628].

Весьма характерна ссылка на касту брахманов, охраняющую тайное знание. Ничего подобного еще не было во время создания более ранних частей «Ригведы». Еще более интересно упоминание о «невеждах», прогнанных от алтаря. Кто были эти последние? Как и следовало ожидать, исходя из защищаемых нами положений, под ними подразумевались широкие массы населения, занятые физическим трудом. Об этом свидетельствует следующее место гимна:

«Эти невежественные люди, не следующие по пути брахманов, богов и жертвователей сомы, создав греховные слова и будучи сирих, распространяют тантру, не обладая знанием»[629]. Слово «сирих» больше ни разу не встречается во всей «Ригведе», и его значение не совсем ясно. По мнению Моньер-Вильямса[630] и Макдонелла[631], оно означает ткача (или ткачиху). Вильсон[632] же переводит его как «землепашец». По-видимому, он исходит из комментария Саяны, объяснявшего «сирих» как «сиринах», то есть «обладающие плугом (сира)». Примем ли мы в качестве законного первое или второе значение данного слова, во всяком случае, несомненно одно, а именно: в качестве невежд, прогнанных от алтаря, имелись

[626] X, 71, 5.
[627] Keith, RPV, 489; ERE, XII, 541.
[628] X, 71, 8.
[629] X, 71, 9.
[630] SED, 1217.
[631] VI, II, 450.
[632] VI, 129.

в виду люди, занятые физическим трудом. Это делает особенно важным значение данного стиха, который свидетельствует не только о возвышении умственного труда, или «чистого» знания, но также о деградации физического. Именно соответствующие изменения в общественной жизни, как мы вскоре сможем убедиться, явились материальными предпосылками появления идеалистического мировоззрения, характерного для упанишад.

Прежде чем перейти к рассмотрению указанного вопроса, обратим внимание еще на одну интересную деталь вышеприведенного отрывка. В нем употребляется выражение «tanvate tantram». Это первый и последний случай употребления слова «тантра» во всей «Ригведе». Саяна объясняет «tanvate tantram» как «krisi-laksanam vistarayatni kurvanti», то есть «(они) распространяют, или выполняют, земледельческие работы». В то же время гимн, по-видимому, связывает выполнение последних с некими антиведическими (или по крайней мере неведическими) мантрами, говоря, что земледельцы приступают к своему делу, «создав греховные слова». Саяна прибавляет к слову «вачам» эпитет «лаукикам», означающий либо «мирской», либо «народный». И поскольку это слово явно носит в «Ригведе» магический характер, «лаукикам вачам» должно означать «мирские заклинания», связанные с земледелием. В связи с этим встает законный вопрос, не имеем ли мы здесь еще одно свидетельство о первоначальной связи тантризма с земледельческими обрядами. Конечно, нельзя с полной уверенностью ответить на него утвердительно. Однако в пользу такого ответа говорит многое. Прежде всего до сих пор никто еще не дал другого толкования встречающегося в рассматриваемом нами месте «Ригведы» слова «тантра». Несомненно также, что ведические поэты могли уже быть знакомы с его «техническим» значением, учитывая глубокую древность учения тантр. Наконец, толкование Саяной выражения «tanvate tantram» было бы совершенно беспочвенным, если бы он не опирался на полученное им из тех или иных ортодоксальных произведений знание о связи тантризма с земледелием. Когда Куллука Бхатта упоминает о двух видах шрути — ведическом и тантрическом, — он явно черпает свои сведения из весьма древних источников. Ибо он ссылается на Чариту, которого цитировали еще во времена Апастамбы и Васиштхи [634]. Быть может, данный стих, являясь первым свидетельством такого расщепления священной традиции, выражает презрение к тантризму вследствие его связи с физическим (земледельческим) трудом.

Но вернемся к вопросу о зарождении идеалистического мировоззрения в упанишадах и постараемся показать, что причиною

[634] I, 70.

его было отделение теории от практики, а также возвышение первой, связанной с деградацией последней.

Мы уже убедились при рассмотрении гимна о знании в протекании соответствующих процессов в жизни индийского общества в поздневедические времена. Очевидно, последние получили дальнейшее углубление в эпоху упанишад. Об этом свидетельствует прежде всего само название данных текстов, именуемых джняна-канда в отличие от более ранних произведений ведической литературы, посвященных описанию ритуала (карма-чанда). Могут возразить, что в действительности в данном случае противопоставляются не знание и действие, а лишь философия и обрядовая практика религии. Однако, как мы уже видели, последняя сама первоначально была связана с производственным процессом. Как бы то ни было, несомненно, что упанишады, во всяком случае в интерпретации Шанкары, подчеркивают важность чистого знания (джняна), всячески принижая действие (карма) в любой его форме, как религиозной, так и мирской. Столь полное отвлечение сознания от повседневной жизни означало одновременно эмансипацию его от признания реальности материального мира и практической деятельности людей. Мышление самым решительным образом отвернулось от окружающей внешней среды, обратившись к самому себе, к себе в состоянии абсолютной свободы от восприятий, навязанных извне, в состоянии полной чистоты, достигаемой лишь во время лишенного сновидений сна, потому что только в таком виде оно могло освободиться от всевозможных впечатлений, включая сонные грезы [635]. Таков был Атман (высшее «я») в понимании идеалистических авторов упанишад, и таков же был, по их мнению, Брахман (высшая реальность).

Современные ученые весьма тщательно исследовали постепенное развитие этой доктрины в упанишадах [636]. Однако вследствие своей глубокой неприязни к материалистической философии, они не обратили внимания на тот факт, что последняя возникла на развалинах наивного материализма древней эпохи, по-видимому являвшегося мировоззрением предков авторов джняна-канды и связанного с господствовавшим в те далекие времена принципом майи, олицетворявшим единство знания и действия. Об этом свидетельствует предыстория понятия «брахман».

Гонда [637] приводит в начале своей весьма обстоятельной монографии, посвященной исследованию данного вопроса, огромное количество современных теорий по поводу первоначального

[635] Ch. Up., VIII, 11 и 12. См. современную интерпретацию данного положения упанижад у Бхаттачарьи (SP, 11—30).

[636] ERE, XII, 456 и далее. Radhakrishnan, PU, 52—95. Весьма полный библиографический список современных интерпретаций упанишад можно найти у Юма (TPU, 461—515).

значения этого понятия. Однако последние исходят, как правило, из положений сравнительного языкознания и общих семантических законов, и их соображения, к сожалению, не имеют ничего общего с ведической традицией. Быть может, и при таком подходе могут быть получены ценные результаты, но нас интересует прежде всего следующий вопрос: какие идеи, согласно традиционным источникам, возникали при произнесении слова «брахман» в умах древних авторов гимнов вед? И чтобы ответить на него, мы должны обратиться к «Нигханту».

Согласно последней, слово «брахман» является синонимом пищи [638] и богатства [639]. Вот что говорится по поводу первого из данных значений в комментарии «Нирукты»:

«Это слово образовано от корня «врих» — «увеличивать» прибавлением суффикса «ман». Поэтому «брахман» дословно означает то, что увеличивается посредством всех животных, что не уменьшается, несмотря на постоянное употребление его в пищу, что склонно к возрастанию по самой своей природе, питая целый мир, или то, посредством чего увеличиваются все живые существа (ср. следующее место из «Тайттирия упанишады» (II. 2): «джатани аннена вара дханте» — «рожденные вырастают с помощью пищи»).

Вышеприведенный отрывок из Тайттирии, как мы сможем вскоре убедиться, свидетельствует о сохранении во время создания последней остатков древнего материалистического миропонимания, считавшего высшей реальностью пищу, преодолеть которое стремились мыслители упанишад. Во всяком случае, ясно одно: автор «Нирукты» подразумевает под «брахманом» не что иное, как пищу. И в качестве подтверждения такого понимания он приводит следующее место «Ригведы»: «О Индра, вожделеемый яджаманами посредством их гхи, жрец, неся сому, приближается к их пище (брахмани)» [640]. Как мы уже указывали в другом месте, во времена создания ведических гимнов пища считалась основным видом человеческого богатства (дхана). Не удивительно, что в «Нигханту» последнее упоминается также в качестве второго значения слова «брахман». В комментарии «Нирукты» по этому поводу вновь подчеркивается связь последнего с понятием «увеличения, возрастания». Оно объясняется там во второй раз как то, что увеличивает питание. В качестве примера употребления слова «брахман» во втором смысле приводится следующее место «Ригведы»: «Вам, о Митра и Варуна, предлагают жертвенные подношения пищи с мольбою (намас) о защите. Да одержит

[638] II, 7.
[639] II, 10.
[640] I, 35.

наше богатство (брахма) победу в сражении, да будут небесные дожди благоприятны (нашему урожаю)»[641]. Данные свидетельства «Нирукты» имеют весьма важное значение. Поскольку, согласно одному из наиболее традиционных источников, слово «брахман» в двух вышеприведенных стихах «Ригведы» означало пищу и богатство (преимущественно в виде пищи), мы не имеем права понимать его иначе в других местах последней, разумеется до тех пор, пока не будем располагать достаточно достоверными данными о его третьем значении. Хорошо известно, однако, что Саяна упорно переводит его как «хвалебную песнь» («стотра»). Мы не знаем в точности, из чего он исходил при этом. Однако единственным способом согласовать его интерпретацию данного слова с ведическим смыслом последнего представляется нам допущение того, что подразумеваемая им песнь подобна той, которую исполняют в «Чандогья упанишаде» Поющие собаки, для которых пение является лишь способом получить свой корм. Иначе говоря, если вообще можно считать оправданным такое значение «брахмана», как «стотра», последнее является, во всяком случае, не основным, а производным и означает одно из средств получения пищи.

Но даже с этими оговорками указанное понимание исследуемого нами слова противоречит заключенному в нем смыслу «увеличения», на котором настаивает Яска. В гимнах «Ригведы» нередко высказывается пожелание возрастания «брахмана», и объяснение такового в качестве стремления к увеличению «стотры» было бы чистейшей воды фантастикой, учитывая выражаемое обычно ведическими поэтами стремление к пище и богатству. Для правильного понимания соответствующих мест мы должны следовать не комментарию Саяны, а «Нигханту» и «Нирукте». И надо сказать, что слово «брахман» в «Ригведе» употребляется по большей части именно в таком контексте.

«Этот Индра, получивший вместе с ангирасами удовлетворение от молитв, увеличил брахму, двигаясь по своему пути»[642]. «...чья брахма увеличивается вместе с сомой»[643]. «О Маруты, даруйте нам ежедневно то, что обладает пищей, то, что увеличивает пищу. Даруйте также нам, возносящим вам хвалу, пищу, которая сделает нас непобедимыми в сражении с врагами и даст нам мудрость (медха)»[644]. «О Агни, увеличь количество дров (в жертвенных кострах), умножь жертвоприношения, умножь пищу, увеличь благосостояние людей, возносящих тебе похвалы»[645]. «О Ашвины, Гритсамады произносят стомы (панегирики), увеличивающие пищу, наслаждаясь ими, люди идут

[641] I, 153, 7.
[642] II, 20, 5.
[643] II, 12, 14.
[644] II, 34, 7.
[645] II, 37, 6.

к вам» [646] ... «О Индра, снизойди к нам как исполнитель наших желаний, даруй нам сыновей-героев и доставляющую наслаждение пищу, вместе с предками (стхавиребхих) уничтожь наших врагов; оказывая нам всяческое покровительство, увеличивая нашу пищу, приди к нам, о Обладающий лошадьми!» [647] И так далее. Во всех приведенных нами стихах Саяна интерпретирует «брахму» в качестве «стотры». Однако сами они подтверждают скорее то понимание данного термина, которое мы находим в «Нигханту» и «Нирукте».

Следует отметить, что сам Саяна при переводе ряда слов, являющихся производными от «брахмы», оказывается не в состоянии противопоставить свою точку зрения точке зрения Яски и фактически отказывается от нее. Так, он переводит «brahma codanim» как «brahmanam annasya prerayitrim» («податель» или, точнее, «увеличитель пищи») в следующем отрывке из «Ригведы»: «О сияющий Пушан, наши сердца привлек тот податель пищи, которого ты держишь в своих руках, отпусти его» [648]. По его же словам, имя Брахманаспати подразумевает, что носящий его способствует производству пищи [649]. В ряде случаев он пытается придать ритуальное значение такому волей-неволей признаваемому им смыслу «брахмы». Так, «брахмакарах» («создатели брахмы») означает, по его мнению, «brahmanah annasya havih — laksanya kartarah» [650], то есть «создатели пищи, употребляемой при жертвоприношениях». По-видимому, это объясняется нежеланием проникнутого идеалистическими идеями комментатора позднейших времен признать, что являющееся для него «святая святых» слово «брахма» могло означать такие грубо материальные вещи, как пища и богатство.

Иное дело — поэты раннего ведического периода, которые были не менее далеки от идеализма упанишад, чем авторы последних — от наивного материализма своих предшественников. Материалистическая сущность их миропонимания ярко проявилась в том огромном значении, какое они приписывали пище и материальному богатству. Именно поэтому слово «брахман» вместе с его производными 232 раза встречается в одной лишь «Ригведе». Оно часто употребляется также и в «Атхарваведе». Систематическое изучение соответствующих мест, крайне важное для понимания предыстории данного понятия, покажет когда-либо, можно ли руководствоваться при переводе их комментариями Яски или же следует учитывать и другие какие-либо толкования. Для наших целей, однако, достаточно отме-

[646] II, 39, 8.
[647] VII, 24.
[648] VI, 53, 8.
[649] On II, 23, 1.
[650] On VI, 29, 4.

тить, что в ранних частях «Ригведы» значение слова «брахма» даже отдаленно не напоминает чего-либо вроде высшей реальности в виде чистого «я». Если вообще можно говорить о наличии такого философского понятия, как «брахман» в ведах, то, во всяком случае, нельзя не признать, что последнее носит отпечаток не идеалистических, а материалистических воззрений, правда, еще весьма грубых и примитивных. Оно дает нам некоторое представление о том мировоззрении, на развалинах которого развилась впоследствии философия упанишад.

Мы можем добавить ко всему вышесказанному, что, во-первых, влияние этого древнего миросозерцания еще не окончательно угасло во времена создания произведений джняна-канды, ряд отрывков которых посвящен его изложению. Во-вторых, в содержании последних мы находим немало свидетельств, говорящих о том, что развитие идеалистической философии происходило в борьбе с древним материализмом. Остановимся вкратце на обоих положениях.

Мы уже видели, что Яска, объясняя значение слова «брахман», цитирует «Тайттирия упанишаду», в которой оно означает и, как и в древности, пищу и, как и в более поздние времена, всеохватывающую первичную реальность. Учение о пище как о первичной реальности излагается там следующим образом: «Воистину, от пищи происходят все существа, обитающие на земле. Более того, они живут только благодаря пище. И в пищу же они превращаются в конце своего существования. Воистину, пища древнее всего существующего. Поэтому она называется целебным средством, полезным для всех. Воистину, те, кто почитает Брахмана как пищу, получают всю пищу. Ибо она, несомненно, древнее всего существующего. Поэтому она называется целебным средством, полезным для всех. От пищи происходят все существа. Рожденные вырастают с помощью пищи. Она поедается всеми и поедает всех. Поэтому она называется пищей» [651].

Разумеется, данный отрывок не является изложением взглядов автора упанишады. Последний сразу же переходит к рассуждениям о «различии того, что состоит из пищи, от «я», чьей сущностью является жизнь» и т. д. Однако это не снижает нашего интереса к вышеприведенному отрывку. Он является выражением наивного материалистического миропонимания, сохранившегося еще в эпоху упанишад, авторы которых вели с ним ожесточенную борьбу, пытаясь эмансипироваться от связанных с ним воззрений. Ярким свидетельством протекания такой борьбы является знаменитый рассказ о Варуне и его сыне Бхригу, который мы также находим в «Тайттирии» [652].

[651] II, 2 (tr. Radhakrishnan, PU).
[652] III, 1—6.

Бхригу, сын Варуны, приблизившись к отцу, попросил его объяснить, что такое Брахман. Отец ответил ему, дав следующее, весьма отвлеченное определение последнего:

«Воистину, ты должен стремиться к пониманию того, что порождает существа, породив, поддерживает их жизнь и поглощает их после смерти. Это — Брахман». Сын стал размышлять над словами отца. И первым плодом такого размышления явилось то, что он отождествил Брахмана с пищей. «Ибо, воистину, существа порождаются пищей, живут пищей и, умирая, становятся пищей». Такая идея была отвергнута отцом Бхригу, который велел сыну еще раз обдумать услышанное им. В результате второго размышления Бхригу пришел к выводу о тождественности дыхания (праны) с Брахманом. Варуна вновь не согласился с ним и велел ему продолжить обдумывать услышанное. На этот раз Бхригу решил, что первичной реальностью является манас, или ум. Когда же и эта идея была признана неверной, он отождествил Брахмана с виджняной, или познанием. Варуна вновь велел ему продолжить размышление, и в конце концов сын обнаружил, что первичной реальностью является блаженство (ананда).

Как современные, так и древние интерпретаторы упанишад неоднократно подвергали обсуждению вопрос о том, каким образом такая точка зрения смогла стать отправным пунктом в развитии идеализма веданты. Для нас представляет интерес другое, а именно то, что автор «Тайттирии», прежде чем прийти к своим собственным выводам, должен был подвергнуть критике наивное материалистическое понимание, согласно которому высшей реальностью являлась пища. О широком распространении последнего и ожесточенной борьбе с ним философов-идеалистов свидетельствует следующий отрывок из «Брихадараньяка упанишады»: «Брахман — пища», — говорят некоторые. Это не так, ибо, воистину, пища становится гнилой, лишенная жизни. «Жизнь — Брахман», — утверждают другие. И это неверно. Ибо жизнь иссякает в отсутствие пищи. Но оба божества, объединившись, достигают наивысшего состояния. Тогда Пратрида спросил отца: «Существует ли, воистину, что-нибудь хорошее или что-нибудь плохое, что бы я мог сделать знающему это человеку?» Отец же ответил (махнув рукой): «О нет, Пратрида, кто же достигает высочайшего состояния (простым) объединением с обоими?» [653]

После этого отец приступил к изложению идеалистической точки зрения. Таким образом, и здесь мы сталкиваемся с сознательными усилиями, направленными на преодоление наивного материализма. Об этом же свидетельствует знаменитый рассказ о беседе Нарады и Санаткумары в «Чандогья упанишаде».

[653] V, 12 (tr. Radhakrishnan, PU).

Последний приводит своего собеседника к пониманию Брахмана как высшего «я», предварительно отвергая один за другим иные взгляды, характерные для того времени, рассматриваемые им в качестве низших ступеней мудрости. Вот одна из критикуемых им точек зрения:

«Воистину, пища важнее, чем сила. Поэтому, если кто-нибудь не ест в течение десяти дней, то, даже сохранив жизнь, он, воистину, становится лишенным зрения, слуха, мышления, понимания, действия и знания. Но, получив пищу, он вновь приобретает зрение, слух, мышление, понимание, действие и знание. Следует размышлять о пище.

Размышляющий о пище как о Брахмане, воистину, достигает миров питья и пищи. Получая пищу, размышляющий о ней как о Брахмане достигает неограниченной свободы».

«О достопочтенный господин, есть ли что-нибудь важнее пищи?» (спросил Нарада). «Да, есть нечто важнее пищи» (ответил Санаткумара). «О достопочтенный господин, расскажи мне об этом!» [654] Таковы лишь некоторые примеры борьбы создателей джняна-чанды с древней «философией пищи» [655]. Интересно отметить, что последняя настолько глубоко укоренилась в сознании людей того времени, что в самих упанишадах мы встречаемся порою не только с критикой, но и проповедью ее в почти не изменившейся форме. Так, в «Тайттирии» наряду с диалогом Варуны и Бхригу, посвященным критике материалистического мировоззрения, есть и такое место:

«Не следует плохо отзываться о пище. Это должно быть правилом. Воистину, жизнь есть пища. Тело является пожирателем пищи. Основа тела — жизнь, основа жизни — тело. Значит, основа пищи — пища. Знающий пищу как основанную на пище приобретает основу. Он становится поедателем пищи, обладателем пищи. Он приобретает обширное потомство, и обильные стада, и великолепие священного знания, и великую славу.

Не следует презирать пищу. Это должно быть правилом. Вода, воистину, есть пища. Свет — пожиратель пищи. Свет установлен в воде, вода установлена в свете. Поэтому пища установлена в пище. Знающий, что пища установлена в пище, приобретает основание. Он становится поедателем пищи, обладателем пищи. Он приобретает обширное потомство, и обильные стада, и великолепие священного знания, и великую славу.

[654] VII, 9, 1—2 (tr. Radhakrishnan, PU).

[655] Kosambi, ISIH, 123. Косамби именует воззрения, выраженные во 2-м стихе 2-й главы «Тайттирии» и 11—12 стихах 6-й главы «Майтри», «философией пищи» и считает их примером «весьма утонченного тотемизма». Я не могу, однако, безоговорочно согласиться с последним ввиду множества спорных вопросов, возникающих в связи с ним и касающихся как природы тотемизма вообще, так и проблемы сохранения его в упанишадах в частности.

Добывайте себе много пищи. Это должно быть правилом...» [656]

Наивные утверждения, содержащиеся в данном отрывке, напоминают нам содержание ранних ведических гимнов. Наличие столь древних взглядов в «Тайттирии» объясняется тем, что, подобно другим упанишадам, она является произведением не одного, а многих авторов [657]. Поэтому, как и следовало ожидать, там встречаются весьма различные как по своему содержанию, так и по времени возникновения теории. В некоторых из них отразились еще представления поэтов раннего ведического периода, в других — позднейшие идеалистические взгляды. В целом же следует признать, что, по-видимому, в «Тайттирии» память о прошлой эпохе запечатлена значительно сильнее, чем в других упанишадах. Об этом свидетельствует, во-первых, то обстоятельство, что в самом начале ее мы находим хвалебный гимн древним богам ведического пантеона, как правило почти полностью игнорируемым в других произведениях джняначанды, а именно — Митре, Варуне, Арьяману, Индре, Брихаспати, Вишну. Во-вторых, то, что лишь в ней одной старинное учение о рите еще не совсем утратило свое значение [658]. Не удивительно поэтому, что эта упанишада заканчивается следующими таинственными стихами, явно связанными с «философией пищи»: «О чудо! О чудо! О чудо! Я пища! Я пища! Я пища! Я поедатель пищи! Я поедатель пищи! Я поедатель пищи! Я создатель стиха! Я создатель стиха! Я создатель стиха! Я первый из порожденных ритой! Я более древний, чем боги, и нахожусь в центре бессмертия! Воистину, тот, кто дарует меня, помогает мне! Я, пища, поедаю поедателя пищи! Мною преодолен весь мир!» [659]

Этот отрывок напоминает нам песнь Поющих собак «Чандогья упанишады», в которой речь идет лишь о корме и его поедании.

Можно припомнить также сходный гимн ведического поэта Агастьи, посвященный восхвалению бога пищи Питу. Конечно, выражаемые во всех этих произведениях воззрения еще весьма примитивны и грубы. Однако несомненно одно: при всем их несовершенстве, при всей их наивности они составляли своего рода подпочву позднейших идеалистических учений авторов упанишад.

Весьма примечательно, что в последних могли еще иметь место отрывки вроде приведенного выше, в котором нет ничего

[656] III, 79 (tr. Radhakrishnan, PU).

[657] ERE, XII, 541; Winternitz, HiL, I, 236.

[658] Помимо «Тайттирии», слово «рита» встречается лишь в «Катхе» (III, 1 и V, 2), причем по большей части уже лишенным своего прежнего значения.

[659] III, 10, 6 (tr. Hume, TPU. В отличие от данного автора я перевожу «шлока-крит» как «создатель стиха»).

спиритуалистического и который, по существу, воплощает в себе идеи наивного материализма. Между тем несомненно, что в целом упанишады являются идеалистическими произведениями, имеющими целью прежде всего доказательство тождества Брахмана и Атмана. Поэтому остатки древнего материалистического мировоззрения в них можно сравнить с случайно сохранившимися вследствие изоляции от остального мира первобытными общинами, которые в наши дни наглядно показывают нам духовный облик наших предков, отделенных от нас тысячами лет.

Но продолжим наше рассуждение. Наивный материализм, явившийся своего рода подпочвой идеализма упанишад, был первоначально мировоззрением некоторых авторов последних, живших в те времена, когда еще не завершился процесс деградации майи, древнего комплекса знания и действия. Первые свидетельства такой деградации, равно как и начала возвышения джняны — тайного знания, принадлежащего располагающему необходимым досугом привилегированному меньшинству, мы находим уже в последней части «Ригведы».

Если упадок майи в послеведические времена является обстоятельством, помогающим нам понять возникновение идеалистического учения упанишад, древняя слава последней объясняет нам глубокое сходство локаяты с мировоззрением авторов ранних гимнов вед. Разумеется, между указанными разновидностями наивного материализма существует и ряд различий в связи с тем, что локаятики жили в условиях матриархально-земледельческого, а творцы вед — патриархально-скотоводческого общества. Однако их сближает то обстоятельство, что те и другие возникли в эпоху, когда человеческое сознание еще не эмансипировалось от процесса физического труда и не породило в связи с этим мировоззрения, основанного на представлении о превосходстве духа над материей. В послеведические времена, когда в связи с возникновением освобожденного от непосредственного участия в производстве материальных благ класса физический труд стал рассматриваться в качестве занятия, приличествующего лишь рабам, или шудрам, наивно-материалистические воззрения постепенно уступили место идеалистическим. Однако первые философы-идеалисты, на долю которых выпала систематизация последних, вынуждены были вести ожесточенную борьбу против двоякого рода противников. Во-первых — против защитников древнего материализма, во-вторых — против сторонников прадхана-вады, представлявшей собой, как мы уже видели выше, вполне сознательно формулирующую свои положения материалистическую философию, явившуюся дальнейшим развитием идей локаяты.

Конечно, у нас нет никаких оснований приходить в восхищение по поводу наивного материализма локаяты или вед, ибо он носил весьма грубый и ограниченный характер и не шел ни

в какое сравнение даже с первоначальной санкхьей, не говоря уже о современной материалистической философии, основанной на данных наук. Однако факт его существования так же не безразличен для материалиста наших дней, как и факт существования первобытного коммунизма для последователя научного социализма. Последний интересуется древней общиной отнюдь не потому, что он представляет ее в качестве своего идеала. Ему важно лишь доказать, что общественные отношения, основанные на частной собственности и эксплуатации человека человеком, не существуют извечно и что, подчиняясь той же самой исторической необходимости, которая некогда породила их, они вынуждены будут пасть. То же самое можно с уверенностью утверждать и относительно спиритуализма и идеализма, обычно провозглашаемых неотъемлемыми чертами индийской философской мысли: они не были таковыми в прошлом и перестанут быть в будущем!

ПРИЛОЖЕНИЕ

СОЦИАЛЬНЫЕ КОРНИ ИДЕАЛИЗМА

Не следует рассчитывать на то, чтобы вопрос о социальных корнях идеализма был поднят идеалистами. Этот вопрос, подразумевая возможность таких корней, равнозначен отказу от принципа первичности духа по отношению к материи, который является основополагающим для идеализма. Поэтому в интересах защиты собственных позиций идеалисты вынуждены отвергать его как незаконный.

Разумеется, по-иному относятся к нему материалисты, и в особенности марксисты. Идеалистическое мировоззрение, каковы бы ни были его видоизменения и в какой бы степени оно ни оказывало обратное влияние на условия материальной жизни общества, по существу относится к надстройке и не может существовать без материальной основы. То обстоятельство, что материалисты лишь в сравнительно недавнее время подвергли этот вопрос достаточно серьезному рассмотрению, не означает, что он сам по себе не существен с их точки зрения. Будет правильнее сказать, что значение вопроса не сводится лишь к пониманию идеализма. Он может помочь нам понять, хотя и с отрицательной стороны, нечто существенное и относительно самого материалистического мировоззрения, которое является с марксистской точки зрения единственной последовательной альтернативой идеализма.

Я попытаюсь рассмотреть здесь, какова позиция марксизма в этом вопросе. Это будет анализ происхождения идеалистического мировоззрения, а не его значения или исторической роли.

Уже в «Коммунистическом Манифесте» Маркс и Энгельс отмечали: «История всех доныне существовавших обществ двигалась в классовых противоположностях, которые в разные эпохи складывались различно. Но какие бы формы они не принимали, эксплуатация одной части общества другою является фактом, общим всем минувшим столетиям. Неудивительно поэтому, что общественное сознание всех веков, несмотря на все разнообразие и все различия, движется в определенных общих формах, в фор-

мах сознания, которые вполне исчезнут лишь с окончательным исчезновением противоположности классов»[1].

Мы знаем, что в то время, когда Маркс и Энгельс составляли Манифест, «общественная организация, предшествовавшая всей писаной истории, почти совсем еще не была известна»[2]. Благодаря главным образом составившей эпоху работе Моргана, познание общественного развития обогатилось фактами относительно примитивного доисторического общества, которое еще только должно было стать свидетелем дифференциации классов и классовых противоречий. Мы можем, таким образом, определить три основные стадии в развитии человеческого общества: примитивное доклассовое общество, классовое общество и бесклассовое общество будущего.

Это положение является весьма существенным. Оно означает, что мы не должны искать ни в доклассовом обществе прошлого, ни в бесклассовом обществе будущего тех общих форм, общих идей, в пределах которых, согласно учению Маркса и Энгельса, двигалось общественное сознание прошлых веков вследствие его внутренней связи с классовыми противоречиями и эксплуатацией классов.

Но что подразумевали классики марксизма под этими общими идеями, этими формами общественного сознания, характерными для классового общества в целом? В одном месте Маркс назвал их «мистическим покрывалом» жизненного процесса в классовом обществе. «Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства жизни, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»[3]. Энгельс, заимствуя терминологию Гегеля, охарактеризовал это же как «ложное сознание».

«Идеология — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные побудительные силы, которые приводят его в движение, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представление о ложных или кажущихся побудительных силах. Так как речь идет о мыслительном процессе, то он и выводит как содержание, так и форму его из чистого мышления — или из своего собственного, или из мышления своих предшественников. Он имеет дело исключительно с материалом мыслительным, без дальнейших околичностей он считает, что

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, избранные произведения, Москва, 1955, т. I, стр. 26—27.

[2] Там же, стр. 8.

[3] К. Маркс, Капитал, том I, Москва, 1953, стр. 86.

этот материал порожден мышлением, и не занимается исследованием никакого другого, более отдаленного и от мышления независимого источника. Такой подход к делу кажется ему само собой разумеющимся, так как для него всякое человеческое действие кажется *основанным* в последнем счете на мышлении, потому что совершается *при посредстве* мышления»[4].

Итак, мы выяснили следующее положение. Общей формой общественного сознания в течение всего периода существования классового общества является ложное сознание, — ложное, поскольку оно представляется имеющим независимое существование в чистом мышлении в качестве созданного из элементов чистой мысли как по форме, так и по содержанию. Мы вскоре увидим, каково значение этого положения. А пока займемся другим вопросом. Несмотря на существование некоторых общих черт, характеризующих классовое общество в целом, его последовательно сменяющие друг друга стадии отмечены также и реальными различиями. Поэтому, согласно учению марксизма, ложное сознание, присущее всякому классовому обществу, проявляется в различных формах в следующих друг за другом в развитии этого общества эпохах. Что надо понимать под этими специфическими формами? По мнению Джорджа Томсона, ответ на данный вопрос следует искать в том, что Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» называли «иллюзией соответствующей эпохи». По его мнению, иллюзия данной эпохи есть ложное сознание этой эпохи. Таким образом, одно из достижений социалистического общества состоит в том, что оно освобождается от ложного сознания, составляющего характерную общую черту всех классовых обществ, при всем видоизменении его конкретных форм в различные эпохи («иллюзия этой эпохи»).

Прежде всего нас интересует, каков ключ к пониманию ложного сознания. Мы должны искать его в тех явлениях, которые, согласно марксистскому учению, возникают в надстройке в результате раскола общества на антагонистические классы и которые в дальнейшем господствуют над человеческим сознанием в классовом обществе. Вот как объясняет это Энгельс: «Самый труд становился от поколения к поколению более разнообразным, более совершенным, более многосторонним. К охоте и скотоводству прибавилось земледелие, затем прядение и ткачество, обработка металлов, гончарное ремесло, судоходство. Наряду с торговлей и ремеслами появились, наконец, искусство и наука; из племен развились нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними фантастическое обращение человеческого бытия в человеческой голове — религия. Перед всеми этими образованиями, которые выступали

[4] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Москва, 1953, стр. 462.

прежде всего как продукты головы и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения работающей руки отступили на задний план, тем более, что планирующая работу голова уже на очень ранней ступени развития общества (например, уже в первобытной семье) имела возможность заставить чужие руки выполнять намеченную ею работу. Всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга. Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со времени гибели античного мира. Оно и теперь владеет умами...» [5]

Исходя из того, каким образом Энгельс показывает нам происхождение ложного сознания, характерного для классового общества в целом, следует сделать вывод, что идеалистическое мировоззрение и есть ложное сознание, которое принимает различные формы в различные эпохи, характеризующие развитие этого общества.

Энгельс указывает также, почему нельзя рассматривать как результат случайного совпадения то обстоятельство, что идеалистическое мировоззрение возникло одновременно с появлением классового общества. Во внутренней сущности последнего и заключалось объяснение этого мировоззрения. С разделением общества на классы произошло отделение мысли от действия, умственного труда от физического, а также присвоение последнему унизительного смысла. Как пишет Энгельс, «...распространившееся рабство... повело к тому, что добывание средств к существованию собственным трудом стало признаваться деятельностью, достойной лишь раба и более позорной, чем грабеж» [6]. В противоположность этому разуму приписывалась целиком заслуга быстрого развития цивилизации, потому что именно разум планировал процесс труда. Иными словами, умственный труд стал делом господствующего класса, и поэтому в его сознании свидетельства разума, мысли, идеи приобрели огромное значение. В результате принцип первичности духа, или мышления, стал определяющей чертой мировоззрения в классовом обществе, ибо наиболее характерные особенности мировоззрения эпохи определяются преобладающим типом сознания господствующего в эту эпоху класса.

«Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, Москва, 1955, стр. 77.

[6] Там же, стр. 297.

представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу» [7].

Если этим объясняется тот факт, что сознание трудящихся масс на протяжении всей истории классового общества не смогло стать господствующим типом сознания, то объяснение столь же длительного преобладания идеалистического мировоззрения в сознании господствующих классов нужно искать в том обстоятельстве, что господствующий класс все это время оставался праздным, т. е. имел возможность освободиться от обязанностей, непосредственно относящихся к материальному производству, возложив их на плечи трудящегося класса. Уже в своем первом развернутом изложении основных идей марксизма Маркс и Энгельс совершенно недвусмысленно отмечают это: «Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории теологии, философии, морали и т. д.» [8]

Таким образом, для того чтобы приступить к созданию идеалистического мировоззрения, сознание должно эмансипироваться от мира и предварительным условием этого является освобождение занимающегося мышлением класса от обязанности физического труда. Причина этого ясна. Процесс труда, будучи, по существу своему, взаимодействием между природой и материальным человеческим телом как феноменом природы, совершаясь, ведет к осознанию объективности такого действия. Иными словами, реальность материального мира, природы, насильственно запечатлевается в человеческом сознании до тех пор, пока человек остается вовлеченным в процесс физического труда, данного Марксом: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в известной форме,

[7] К. Маркс, Ф. Энгельс, Немецкая идеология, Москва, 1956, стр. 48.
[8] Там же, стр. 33.

пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы»[9].

В дальнейшем Маркс еще более детализирует свой анализ процесса труда, в результате чего можно убедиться, в какой степени этот процесс опирается на признание объективности мира, или природы. Все моменты его: личная деятельность человека, предмет труда (который, будучи профильтрован предшествующим трудом, получает название сырого материала) и орудия труда — продукты материального мира, или природы. «Земля (с экономической точки зрения к ней относится и вода), первоначально снабжающая человека пищей, готовыми средствами жизни, существует без всякого содействия с его стороны как всеобщий предмет человеческого труда. Все предметы, которые труду остается лишь вырвать из их непосредственной связи с землей, суть данные природой предметы труда... Средство труда есть вещь или комплекс вещей, которые рабочий помещает между собою и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействия на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью заставить их действовать в качестве орудия его власти... Таким путем предмет, данный самой природой, становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя, таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего. Являясь первоначальной кладовой его пищи, земля является также и первоначальным арсеналом его средств труда»[10].

Если процесс труда столь многим обязан природе, или объективному миру, то как может человеческое сознание развиваться по направлению к идеалистическому мировоззрению, основною предпосылкой которого является отрицание независимого и самостоятельного существования природы, не освобождаясь от тех выводов, в пользу которых свидетельствует этот процесс? Но марксистское понимание идеалистического мировоззрения включает в себя еще ряд положений. Ибо, во-первых, идеализм не только отрицающая природу негативная доктрина; он в то же время и позитивное учение о духе, или сознании, как первичной реальности, о мыслях и идеях, диктующих свои условия действительности. Во-вторых, согласно марксистскому учению, идеалистическое мировоззрение явилось результатом процесса общественного развития, характерной чертой которого было, точнее говоря, не уничтожение той роли, которую играет физический труд, а удаление его на задний план общественной

[9] К. Маркс, Капитал, т. I, Москва, 1953, стр. 184.
[10] Там же, стр. 185—186.

действительности — в положение, настолько унизительное и презренное, что в нем уже вряд ли могла более идти речь о внесении им какого-то вклада в господствующее понимание мира.

Для понимания обоих этих положений следует рассмотреть следующую характерную черту процесса труда, на которую обращает наше внимание Маркс:

«Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей — архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т. е. идеально. Работник отличается от пчелы не только тем, что изменяет форму того, что дано природой: в том, что дано природой, он осуществляет в то же время и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинить свою волю» [11].

Вначале, таким образом, существует идея. Конечно, эта идея, будучи сама продуктом материальных условий, никоим образом не представляет собой чисто субъективное явление в абстрактном смысле слова. Она возникает из конкретных материальных потребностей, испытываемых живыми людьми в их взаимоотношениях с остальным миром. Тем не менее идея — не то же самое, что материальные условия, из которых она происходит. Она качественно отлична от них. А именно, как идея она действительно обладает своего рода субъективностью, не замечать которую было бы впадением в вульгарный материализм. И главная особенность человеческого труда заключается в том, что такая идея существует в самом начале трудового процесса и именно она вызывает это начало. Подобным же образом и то, что получается в конце его, есть только осуществление этой положившей начало процессу труда идеи в объективном мире, ее удовлетворение в нем. И все то в человеческом труде, что порождает понимание объективности действия, т. е., строго говоря, процесс физических (ручных) операций, возникает в промежутке между этими двумя крайними пунктами. Однако, когда конечный результат достигнут, в нем не видно более отпечатка этой промежуточной ступени. Как говорит Маркс:

«Процесс угасает в продукте. Продукт процесса труда есть потребительная стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы.

[11] К. Маркс, Капитал, т. I, Москва, 1953, стр. 185.

Труд соединился с предметом труда. Труд запечатлен в предмете, а предмет обработан» [12].

Нетрудно видеть, что получается, когда весь этот промежуточный процесс, включающий в себя материальное взаимодействие между человеком и природой, полностью выпадает из человеческого сознания, т. е. сознания правящего класса. Тогда остается только идея, существовавшая в начале, и осуществление этой идеи в объективном мире, ее удовлетворение в нем в конце, благодаря чему создается видимость подчинения природы требованиям духа, или сознания. Кажется, что именно человеческие идеи диктуют свои условия миру и сознание приобретает иллюзорное подобие абсолютной реальности. В этом и состоит сущность идеалистического мировоззрения.

Появление такого мировоззрения у работающего человека явно маловероятно. Вследствие его личного участия в процессе труда из его сознания нельзя удалить запечатлевшийся в нем отпечаток непосредственной реальности объективного мира, — мира, являющегося предметом его труда, арсеналом его орудий и основой всего его физического существования. Подобным же образом до тех пор, пока существовал коллективный образ жизни доклассового общества, не могло быть и речи о том, чтобы кто-либо приобрел подобное мировоззрение, ибо никто не мог жить в этом обществе, не внося свой вклад в общий труд. Однако, выясняя источники идеалистического мировоззрения, Маркс и Энгельс подвергают рассмотрению отнюдь не эти случаи. Ради своей конкретной цели они рассматривают распад общества на антагонистические классы и влияние, оказанное им на мировоззрение праздного класса.

Решающим моментом при этом оказывается то, что с возникновением классовых различий «план, цель, образы воображения», которые люди стремятся осуществить в материальном мире посредством трудового процесса, отрываются от соответствующего вида операций физического труда вследствие того, что первые становятся уделом правящего, а последние — трудящегося класса. С одной стороны, та идея, которую работающие осуществляют в форме продукта труда, уже не является их собственной, с другой — те, чья идея реализуется посредством процесса труда, не принимают в нем участия. Возникновение этого обособления может быть прослежено уже в то время, когда появилось разделение на собственно производителей и организаторов производственного процесса, но оно приняло вполне отчетливую форму лишь тогда, когда последние, вначале выступавшие лишь как хранители средств производства, превратились в их собственников. На этой ступени своего

[12] К. Маркс, Капитал, т. I, Москва, 1953, стр. 187—188.

развития общество окончательно раскололось на правящий класс и класс трудящихся.

Действительную силу идеалистической аргументации можно понять, только учитывая ее связь с точкой зрения господствующего класса. «Да будут пирамиды!» — думали фараоны. И пирамиды возникали. Мысль в самом деле диктовала свои условия действительности. И поскольку это была мысль класса, в сознании которого физический труд миллионов рабов не имел более никакой ценности, то не могло быть и речи о каком-либо влиянии на общее мировоззрение эпохи тех промежуточных ступеней процесса труда, которые находятся между требованием мысли и его удовлетворением в действительном мире. В результате появилось обманчивое представление о всесилии мысли, и именно в нем мы находим реальный источник идеалистической аргументации и ложного сознания, которое присуще классовому обществу в целом.

То, что для материализма осталась еще роль философии революции, что видно на примере его связи с революциями в Англии и Франции, вполне естественно. Ибо в этих случаях материализм был продуктом таких обстоятельств, при которых класс трудящихся выдвигался на передний план общественной действительности. Как отмечает Энгельс: «И хотя в общем и целом буржуазия в борьбе с дворянством имела известное право считать себя также представительницей интересов различных трудящихся классов того времени, тем не менее при каждом крупном буржуазном движении вспыхивали самостоятельные движения того класса, который был более или менее развитым предшественником современного пролетариата... Эти революционные вооруженные восстания еще не созревшего класса сопровождались соответствующими теоретическими выступлениями» [13].

Мы имеем здесь ключ к пониманию материалистической философии того времени. Эта философия, однако, имела свои ограниченные пределы, соответствовавшие ограниченности происходивших тогда революций. Они только заменяли один господствующий класс другим, вместо того чтобы передать власть в руки трудящегося класса. И эта материалистическая философия, также чреватая своей противоположностью, должна была в конце концов перерасти в замаскированный или открытый идеализм.

Интересно рассмотреть, как ложное сознание классового общества в новое время приняло форму специфической для нашей эпохи иллюзии.

Отделение мышления от физического труда, являющееся социальным источником идеалистического мировоззрения, появи-

[13] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, Москва, 1955, стр. 109—110.

лось на довольно ранней ступени общественного развития. В дальнейшем оно продолжало углубляться по мере развития техники, до тех пор, пока в новое время дело не дошло до того, что Маркс назвал «промышленной патологией». Говоря о разделении труда внутри производства в новое время, Маркс замечает:

«Мануфактура превращает рабочего в урода, искусственно культивируя в нем одну только одностороннюю сноровку и подавляя весь мир его производственных наклонностей и дарований... Не только отдельные частичные работы распределяются между различными индивидуумами, но и сам индивидуум разделяется, превращается в автоматическое орудие данной частичной работы...» [14]

И далее: «Познания, предусмотрительность и воля, проявляемые хотя бы и в незначительном размере самостоятельным земледельцем или ремесленником... требуются здесь от всей мастерской в целом. Духовные потенции производства расширяют свой масштаб на одной стороне именно потому, что на многих других сторонах они исчезают совершенно, то, что теряют частичные рабочие, сосредоточивается в противовес им в капитале. Мануфактурное разделение труда приводит к тому, что духовные потенции материального процесса производства противостоят рабочим как чужая собственность и порабощающая их сила» [15].

Маркс цитирует Адама Смита: «Человек, вся жизнь которого проходит в выполнении немногих простых операций... не имеет случая и необходимости изощрять свои умственные способности... Однообразие его неподвижной жизни естественно подрывает мужество его характера... Но в каждом развитом цивилизованном обществе в такое именно состояние должны неизбежно впадать трудящиеся бедняки, т. е. главная масса народа» [16].

Маркс комментирует далее: «Чтобы предотвратить полнейшее искалечение народной массы, являющееся результатом разделения труда, А. Смит рекомендует государственную организацию народного образования, впрочем, в самых осторожных, гомеопатических дозах. Вполне последовательно возражает против этого его французский переводчик и комментатор Гарнье, который при первой империи естественно превратился в сенатора. Народное образование противоречит, по его мнению, первому закону разделения труда; организацией народного образования мы «обрекли бы на уничтожение всю нашу общественную систему». «Отделение физического труда от умственного, —

[14] К. Маркс, Капитал, т. I, Москва, 1953, стр. 368.
[15] Там же, стр. 370.
[16] Там же.

говорит он, — как и всякое иное разделение труда, становится все более глубоким и решительным по мере того, как богатеет общество (он правильно употребляет это выражение для обозначения капитала, землевладения и их государства). Это разделение труда, подобно другим его видам, является результатом предшествующего и причиной последующего процесса. Неужели же правительство должно противодействовать этому разделению труда и задерживать его естественный ход? Неужели оно должно затрачивать часть государственных доходов на эксперимент, имеющий целью смешать и спутать два класса труда, стремящиеся к разделению и обособлéнию» [17].

В примечании к данному месту Маркс отмечает, что, по словам Фергюсона, «самое мышление в этот век разделения труда становится особой профессией» [18]. Не удивительно поэтому, что один из выдающихся философов нового времени выступил с подлинным манифестом в защиту «чистого» знания, категорически утверждая, что единственным, несомненно присущим ему видом деятельности является мышление как таковое. Известно, что отправным пунктом философии Декарта явилось положение:

«Могу ли я быть уверенным, что я обладаю чем-нибудь из всего, что сейчас перечислено мною, как принадлежащее природе тела? Я внимательно вдумываюсь, мысленно перебираю все эти вещи и не нахожу ни одной, про которую мог бы утверждать, что она принадлежит мне. Мне нет необходимости останавливаться на их перечислении. Перейдем лучше к атрибутам души... Далее — мышление; тут я нахожу, что мышление атрибут, который принадлежит мне. Оно одно не может быть отстранено от меня. Я есмь, я существую — это достоверно. На сколько времени? На столько, сколько я мыслю, ибо возможно и то, что я совсем перестал бы существовать, если бы окончательно перестал мыслить» [19].

Декарта называют родоначальником философии нового времени. Он первым выразил иллюзию современной эпохи и сделал это весьма характерным образом. Дальнейшее развитие европейской философии происходило главным образом на основе картезианского принципа «чистого» мышления в качестве наиболее несомненного отправного пункта всякого философствования. Гегель и его последователи довели этот принцип до его крайних логических пределов: «Таким образом Гегель восстанавливает мысль в ее собственных правах. Мысль не есть одна из форм существования абсолюта, внеположная по отношению к другим его формам, это не что иное, как сам абсолют

[17] К. Маркс, Капитал, т. I, Москва, 1953, стр. 371.
[18] Там же, стр. 372.
[19] Рэнэ Декарт, Избранные произведения, Москва, 1950, стр. 344.

в виде конкретного единства в самом себе, идея, замкнувшаяся в своей целостности и обогащенная знанием себя в качестве истины природы и управляющей ею силы».

Однако в новое время наряду с условиями, благоприятствовавшими развитию идеалистического мировоззрения в его крайних формах, возникли и предпосылки его конечной гибели. Ибо то самое уродливое разделение труда в капиталистическом обществе, о котором мы говорили выше, привело, с другой стороны, к столь мощному подъему производительных сил и к приданию им столь ярко выраженного общественного характера, что они все более и более приходят в противоречие с производственными отношениями капитализма, делая неизбежной близкую гибель последних.

Представители домарксовского материализма пытались опровергнуть идеалистическое мировоззрение, нанести ему идейное поражение. Но они не видели его социальной основы. Дидро, например, с немалым раздражением писал о «нелепостях» идеализма: «Идеалистами называют философов, которые, признавая известным только свое существование и существование ощущений, сменяющихся внутри нас, не допускают ничего другого. Экстравагантная система, которую, на мой взгляд, могли бы создать только слепые! И эту систему, к стыду человеческого ума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть, хотя она всех абсурднее»[20]. И приведя эту цитату Дидро, Ленин отмечает, что последний вплотную подходит здесь к взгляду современного (марксистского) материализма, заключающегося в том, что недостаточно одних доводов, силлогизмов для опровержения идеализма, что не в одних теоретических аргументах тут дело![21]

Идеализм нельзя опровергнуть, оставаясь в пределах одних лишь теоретических рассуждений, как бы ни были удачны последние. Ибо это было бы апелляцией против идеализма к тому самому «чистому» сознанию, суверенно определяющему якобы природу реально сущего, к которому апеллируют и сами идеалисты. Согласно их утверждениям первичность материи недоказуема, т. к. такое доказательство в любом случае должно будет производиться посредством мышления и, значит, по существу, явится лишь лишним свидетельством о первенстве духа, а никак не наоборот. Однако принимаемое ими в качестве само собою разумеющейся предпосылки существование эмансипировавшегося от действительности сознания отнюдь не безусловно; напротив, оно обусловлено определенными общественными отношениями, при которых только и возможно отделение мышления от действия и «возвышение» первого над последним.

[20] Цит. по В. И. Ленину, т. XIV, стр. 24.
[21] Там же.

Поскольку идеалистическое миропонимание является результатом отрыва мысли от действия, оно не может быть опровергнуто и удалено без устранения такого отрыва, что в свою очередь невозможно без коренной переделки всей структуры современного классового общества. Иными словами, для упразднения «ложного сознания», присущего обществу, расколотому на антагонистические классы, следует упразднить последние.

Разъясняя свое материалистическое понимание сущности общественного развития, Маркс и Энгельс писали:

«Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики, и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в самосознании или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории» [22].

Именно из этого следует исходить для правильного понимания того огромного значения, которое придавал Маркс революционной практике в философии, что выразилось в его знаменитом 11-м тезисе о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [23].

[22] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-ое, т. 3, стр. 37.
[23] Там же, стр. 4.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Avalon A., Principles of Tantra, London, 1914.
Baden-Powell B. H., The Indian Village Community, London, 1896.
Bagchi P. C., Studies in the Tantras, Calcutta, 1939.
Bagchi P. C., Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India, Calcutta, 1929.
Babua B. M., A. History of the Pre-Buddhistic Indian Philosophy, Calcutta, 1921.
Babua B. M., Old Brahmi Inscriptions of the Udayagiri and Khandagiri Caves, Calcutta, 1929.
Basham A. L., History and Doctrines of the Ajivikas, London, 1951.
Belvalkar S. K. & Ranade R. D., History of Indian Philosophy, Poona, 1927.
Bernal J. D., Science in History, London, 1954.
Bhandarkar R. G., Vaisnavism, Saivism and Minor Religiouns Systems, Strassburg, 1913.
Bhattacharyya K., Studies in Philosophy, Calcutta, 1956.
Bloomfield M., Vedic Concordance (H. O. S. 10), Cambridge, 1906.
Bodding P. O., A Santhal Dictionary, Oslo, 1934.
Bose M. M., Post-Caitanya Sahafiya Cults of Bengal, Calcutta, 1930.
Briffault R., The Mothers, (2nd ed.) London, 1952.
Butler J., Travels and Adventures in the Provinces of Assam, London, 1855.
Campbell G., Modern India, London, 1852.
Chanda R. P., Indo-Aryan Races, Rajsahi, 1916.
Childe V. G., The Aryans, London, 1926.
Childe V. G., New Light on the Most Ancient East, (4th ed.) London 1954.
Childe V. G., What Happened in History (revised ed.). London, 1957.
Colebrooke H. T., Miscellaneous Essays, London, 1837.
Colebrooke H. T., The Sankhya Karika, Calcutta, 1887.
Cowell E. B., Gough A. E., The Sarva Samgraha (tr.), London, 1914.
Cowell E. B., Thomas F. W., Harsacarita (tr.), London, 1897.
Crooke W., Popular Religion and Folklore of Northern India, Westminster, 1896.
Crooke W., Religion and Folklore of Northern India, Oxford, 1926.
Dange S. A., India from Primitive Communism to Slavery, Bombay, 1949.
Darwin C., A Naturalist's Voyage Round the World, London, 1890.
Dasgupta S. B., Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature, Calcutta, 1946.
Dasgupta S. N., A History of Indian Philosophy, Cambridge, 1922—1955.
Dasgupta S. N., Philosophical Essays, Calcutta, 1951.
Durant W., Our Oriental Heritage, New York, 1942.
Dutt R. P., India Today, Bombay, 1946.

Dutta R. C., Peasantry of Bengal, Madras, 1874.
Ehrenfels O. R., Mother-Right in India, Hyderabad, 1941
Engels F., Anti-Dühring, Moscow, 1957.
Engels F, Dialectics of Nature, Moscow, 1954.
Engels F., The Origin of the Family, Private Propetry and the State Moscow, 1952.
Fick R., The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time, Calcutta, 1920.
Frazer J. G., Adonis, Attis, Orisis, London, 1907.
Frazer J. G., The Golden Bough. (abridged ed.), London, 1949.
Gait F. A., Census of India: 1911, Vol. I'India — Report'. Calcutta.
Garbe R., Aniruddha's Commentary on the Original Parts of Vedantin Mahadeva's Commentary on the Sankhya Sutras, Calcutta, 1892.
Garbe R., The Sankhya Pravacana Bhasya. (H. O. S. 2), Cambridge, 1895.
Getty A., Ganesa, Oxford, 1936.
Getty A., Gods of Northern Buddhism, Oxford, 1928.
Ghose M. N., Rig Veda (tr.), Calcutta, 1906.
Ghurye G. S., Caste and Race in India, London, 1932.
Gonda J., Notes on Brahman, Utrecht, 1950.
Gordon P. R. T., The Khasis, London, 1914.
Gough A. E., Philosophy of the Upanisads, London, 1882.
Haimendore C. F., The Aboriginal Tribes of Hyderabad, London, 1943.
Harrison J. E., Ancient Art and Ritual (5th ed.), London, 1935.
Hegel G. W. F., Lectures on the Philosophy of History, London, 1914.
Hook S., From Hegel to Marx, London, 1936.
Hume R. E., Thirteen Principal Upanisads, Oxford, 1921.
Hunter W. W., The Imperial Gazetteer of India (Ist ed.), London, 1881.
Iyer L. K. A., Mysore Tribes and Castes, Mysore, 1935—1936.
Jauaswal K. P., Hindu Polity (Ist ed.), Calcutta, 1924.
Kane P. V., History of Dharmasastra, Poona, Vol. I, 1930; Vol. II, 1941.
Kaul H., Census Report: Punjab, Lahore, 1912.
Keith A. B., Religion and Philosophy of the Veda and Upanisads. (H. O. S. 31, 32), Cambridge, 1925.
Keith A. B., Rig-Veda Brahmanas (H. O. S. 25). Cambridge, 1920.
Keit A. B., The Vedas of the Black Yajus School (H. O. S., 18, 19). Cambridge, 1914.
Kennedy K., Researches into the Nature and Affinity of Ancient Hindu Mythology, London, 1831.
Kern J. H. C., Manual of Indian Buddhism, Strassburg, 1896.
Kidd D., Savage Childhood, London, 1906.
Kosambi D. D., An Introduction to the Study of Indian History, Bombay, 1956.
Lenin V. I., Materialism and Empirio-Criticism, Moscow, 1947.
Macdonell A. A., History of Sanskrit Literature, London, 1905.
Macdonell A. A., Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1893.
Macdonell A. A., Vedic Mythology, Strassburg, 1897.
Macdonell A. A., Keith A. B., Vedic Index, London, 1912.
Maine H. S., Village Communities in East and West, London, 1890.
Majumdar D. N., Races abd Culture of India, Allahabad, 1947.
Majumdar D. N., The Affairs of a Tribe, Lucknow, 1950.
Majumdar R. C., Corporate Life in Ancien India, Calcutta, 1919.
Majumdar R. C., (ed.) History of Bengal, Dacca, Vol. I, 1943.
Majumdar R. C., (ed.) Vedic Age, London, 1951.
Malalasekera G. P., Dictionary of Pali Proper Names, London, 1937—1938.
Marshall J., Mohenjodaro and the Indus Civilization, London, 1931.
Martineau J., A Study of Religion, Oxford, 1926 (new impression).
Marx K., Capital, vol. I, Moscow, 1954.
Marx K., Engels F., On Britain, Moscow, 1953.

Marx K., Engels F., German Ideology, Calcutta.
Marx K., Engels F., On Religion, Moscow, 1957.
Marx K., Engels F., Selected Correspondence, Moscow, 1953.
Marx K., Engels F., Selected Works, Moscow, 1946.
Max Muller F., (ed.), Sacred Books of the East, Oxford, 1879.
Max Muller F. (ed.), Six Systems of Indian Philosophy.
Mills J. P., The Rengma Nagas, London, 1937.
Mitra A., Census Report, 1951, West Bengal, Volume on the Tribes and Castes of West Bengal, Calcutta, 1953.
Mitra R., Indo-Aryans, Calcutta, 1881.
Monier-Williams M., Indian Wisdom, London, 1875.
Monier-Williams M., Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1899.
Moret A., Davy G., From Tribe to Empire, London, 1926.
Morgan L. H., Ancient Society, Calcutta.
Muir J., Original Sanskrit Texis, London, 1873.
Needham J., Science and Civilization in China, vol. II, Cambridge, 1956.
Nehru J., The Discovery of India, Calcutta, 1956.
Oldenberg H., Buddha: His Life, His Teachings, His Order, Calcutta, 1927.
Radhakrishnan S., Indian Philosophy, London. Vol. I—1923, Vol. II—1948.
Radhakrishnan S., (ed.), History of Philosophy, Eastern and Western, London, 1953.
Radhakrishnan S., Principal Upanisads, London, 1953.
Rao T. G. N., Elements of Hindi Iconography, Madras, 1916.
Ray P., (ed.) History of Chemistry in Ancient and Medieval India, Calcutta. 1956.
Ray P. C., History of Hindu Chemistry, vol. I, London, 1907; Vol. II, Calcutta, 1925.
Ray P. C., The Mahabharata (tr.), Calcutta, 1883—1895.
Ray S. C., The Mundas and Their Country, Calcutta, 1912.
Rhys-Davids T. W. R., Buddhist India (Ist Indian ed.), Calcutta, 1950.
Rhys-Davids T. W. R., Dialogues of the Buddha, London, vol. I — 1899, Vol. II — 1910, Vol. III — 1921.
Rhys-Davids, Mrs. Psalm of Early Buddhism.
Riddley W., The Aborigines of Australia, Sydney, 1864.
Risley H. H., People of India, Calcutta, 1915.
Risley H. H., The Tribes and Castes of Bengal, Calcutta, 1891.
Rivers W. H. R., The Todas, London, 1906.
Rockhill W. W., Life of Buddha and Early History of His Order, London, 1884.
Rose H. A., Census Report of Punjab and North-West Frontier Province, Simla, 1920.
Roy Chowdhury H. C., Political History of Ancient India, Calcutta, 1938.
Russell R. V., Hiralal Rai Bahadur, The Tribes and Castes of the Central Provinces of India, London, 1916.
Sastri D. R., A Short History of Indian Materialism, Sensationism and Hedonism, Calcutta.
Sastri H. P., Absorption of the Vraatyas, Dacca, 1926.
Sastri H. P., Lokayata, Dacca, 1925
Sastri S., Arthastra (tr.), 3rd ed., Mysore, 1929.
Seal B. N., Positive Sciences of the Ancient Hindus, London, 1915.
Sen D. C., Caitanya and His Age, Calcutta.
Sen D. C., (ed.) Typical Selections from the Old Bengali Literature, Calcutta, 1914.
Taplin G., The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines, Adelaide, 1879.
Thomas E. J., The Life of Buddha, London, 1931.
Thomson G., Aeschylus and Athens (2nd ed.), London, 1941.

Thomson G., Religion, London, 1950.
Thomson G., Studies in Ancient Greek Society, London, Vol. I — 1949, Vol. II — 1955.
Thurston E., Rangachari K., Castes and Tribes of Southern India, Madras, 1909.
Tylor, Prabodhacandrodaya (tr.).
Vireswarananda S., Brahma Sutras, Almora, 1936.
Warren H. C., Buddhism in Translation. (H. O. S. 3), Cambridge, 1898.
Wheeler M., The Indus Civilization (supplementary vol. of Cambridge History of India), Cambridge, 1953.
Wilks M., Historical Sketches of the South of India, London, 1810.
Wilson H. H., Rig-Veda (tr.), Calcutta.
Winternitz M., History of Indian Literature, vol. I, Calcutta, 1927.
Zimmer H., Philosophies of India, London, 1951.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ НАЗВАНИЙ РАБОТ, ПРИВЕДЕННЫХ В ТЕКСТЕ

Общие работы

A	The Adivasis, Delhi, 1955.
CHI	The Cambridge History of India, vol. I — Cambridge, 1922.
DPPN	Dictionary of Pali Proper Names, G. P. Malalasekera, London, 1937—1938.
EB	Encyclopaedia Britannica, (14th. ed.), 1939.
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics, (ed.) J. Hastings, Edinburgh, 1908—1918.
HOS	Harvard Oriental Series.
HPEW	History of Philosophy, Eastern and Western. (ed.) S. Radhakrishnan, London, 1952.
IGI	Imperial Gazetter of India, (ed.) W. W. Hunter, London, 1881, Revised ed., Oxford, 1907—1909.
NINQ	North Indian Notes and Queries, Allahabad, 1891—1895.
PTS	(Pali Text Society Dictionary) Pali-English Dictionary by T. W. Rhys-Davids and W. Stede, Surrey, 1925.
S	Sanskrit-English Dictionary by A. A. Macdonell, London, 1893.
SBE	Sacred Books of the East, (ed.) F. Max-Muller.
SD	Sanskrit-English Dictionary by H. H. Wilson, Calcutta, 1819.
SED	Sanskrit-English Dictionary by M. Monier-Williams, Oxford, 1899.
SPD	St. Peterburgs Dictionary by R. Roth and O. Bohtling. St. Petersburg, 1855—1884.
VA	Vedic Age, (ed.) R. C. Majumdar, London, 1951.
VK (B)	Viswa Kosa, Bengali Encyclopaedia. (ed.) N. N. Bose, Calcutta.

Периодика

BMFAB	Bulletin of the Boston Museum of Fine Arts.
BV	Bharatiya Vidya.
CR	Calcutta Review.
F	Folklore.
IA	Indian Antiquary.
IHQ	Indian Historical Quarterly.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JAnSB	Journal of the Anthropological Society of Bombay.
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JBBRAS	Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JBORS	Journal of the Bihar and Orissa Research Society.
JGRS	Journal of the Gujarat Research Society.
JLD	Journal of the Department of Letters, Calcutta University.
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society.

MASI	Memoirs of the Archaeological Survey of India.
MI	Man in India.
NAM	New Age Monthly.
PAOS	Proceedings of the American Oriental Society.
PIPC	Proceedings of the Indian Philosophical Congress.
VD (B)	Vanga-Darsana.

ТЕКСТЫ НА САНСКРИТЕ И ПАЛИ

A	Arthasastra.
AB	Aitareya Brahmana.
AV	Atharva Veda.
Br S	Brihat Samhita.
Br Su	Brahma Sutra.
Br Up	Brihad-Aranyaka Upanisad.
Ch Up	Chandogya Upanisad.
KSS	Latyanyana Srauta Sutra
M	Mahabharata.
P	Prabodhacandrodaya.
PS	Panini Sutra.
RV	Rig Veda.
SDS	Sarva Darsana Samgraha.
SK	Sankhya Karika.
Sat DS	Sat Darsana Samuccaya.
SV	Sumangala Vilasini.
TRD	Tarka Rahasya Dipika.
VS	Vajasaneyi Samhita.

КНИГИ НА БЕНГАЛИ И ХИНДИ

BD (B)	Bauddha Dharma by H. P. Sastri.
BDS (B)	Bharat Darsana Sara by U. C. Bhattacharya.
BR (B)	Bankim Racanavali by Bankim Chandra Chattopadhyaya.
BS (B)	Bharater Samskriti by K. Sen.
BUS (B)	Bharatvarsiya Upasaka Sampradaya by A. K. Dutta.
BV (B)	Banglar Vrata by A. Tagore.
DD (H)	Darsana Digdarsana by Rahul Sankrityayana.
JB (B)	Jati Bheda by K. Sen.
KKV (B)	Kriya Kanda Varidhi.
PBSI (B)	Prachin Bharatiya Sabhyatar Itihas by P. C. Ghose.
RV (B)	Rig Veda by D. Lahiri.
SB (B)	Sariraka Bhasya by K. Vedantavagish.
SD (B)	Sankhya Darsana by K. Vedantavagish.
SS (B)	Sahajiya Sahitya by M. M. Bose.
SS (B)	Siksha O Sabhyata by A. C. Gupta.
TP (B)	Tantra Paricaya by S. Bhattacharya.
R (B)	Racanavali by P. Bandopadhyaya.
VD (B)	Vanga Darsana (ed.) by Bankim Chandra Chattopadhyaya.
VK (B)	Viswa Kosa (ed.) by N. N. Bose.

ОБЩИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Авеста — 678.
Авьякта — 466.
Адживики — 554, 561, 563.
Аджита Кесакамбали — 526, 549, 551, 554, 556, 557.
Айтарея брахмана — 91, 107, 112, 131, 149, 355, 438, 526, 629, 652—654, 681.
Акрия-вада — 556, 558, 559.
Амбаттха сутта — 546.
Анандагири — 150, 365, 377.
Анукрамани — 603, 621, 622.
Аншa — 617.
Артха — 592.
Артхашастра — 47, 107, 183, 196, 200, 201, 210, 298, 513, 517; см. также Каутилья.
Арья-сатья — 540—542.
Аса — 678; см. также Рита.
Ассирия — 78, 79, 303.
Асура — 35, 58, 62—64, 72, 73, 614, 696.
Асури — 83, 418.
Асуры (племя) — 80.
Атхарваведа — 80, 90, 117, 171, 192. 193, 233, 285, 298, 481, 616, 632, 634, 640, 659, 661—666, 703.
Ахура Мазда — 678.
Ашвагхоша — 535, 537.
Ашвамедха — 113, 171, 352.

Бака Далбхья — 98—100, 119, 132, 139.
Бана — 55.
Бандопадхьяя П. — 325, 356, 367, 370.
Банерджи-шастри А. — 78, 81.
Баруа Б. М. — 552, 555.
Бархаспатья — 23, 28, 36, 53, 74.
Баудхаяна — 83, 153, 160, 190, 235, 245, 270.
Бэшэм А. Л. — 199, 200, 546, 552, 557—562.
Белвалкар С. К. и Ранаде Р. Д. — 29, 53, 62, 84, 438, 461, 468, 479, 480.
Бернал Дж. Д. — 279.
Бесклассовое общество — 521, 545, 549; см. также Коммунизм и первобытнообщинный строй.
Бессмертие физическое — 376, 393.
Блумфилд М. — 616, 637, 638, 649.
Босе М. М. — 343, 359.
Брак — 366; моногамный — 188; брачные обряды — 342, 345.
Брахма вивarта пурана — 154, 156, 158.
Брахмаджала сутта — 43.
Брахман — 65, 66, 152, 401, 408, 409, 413, 429, 439, 440, 464, 485, 489, 654, 697, 701, 702, 704—706.
Брахманаспати — 149, 157, 168, 170, 617, 619, 620, 634, 641, 697, 703, 707.
Брахмана пурана — 154
Брахманы — 84, 91, 183, 190, 192, 353, 398, 408, 481, 644, 645, 653, 659, 660, 664, 684—687, 697.
Брахма сутра — 24, 67, 68, 398, 405—407, 412, 416, 420, 424—426, 430, 431, 447, 466, 486, 690.
Брнффолт Р. — 27, 265, 278, 280, 288, 296, 300, 303, 305, 312, 317, 318, 322, 330, 331, 337, 344, 347, 348, 608.
Брихаспати, см. *Брахманаспати*.
Брихаспати сутра — 30, 37, 76, 95, 244, 249.
Брихад араньяка упанишада — 44, 68, 70, 92, 95, 123, 127, 130, 131, 353, 439, 705.
Будда — 196—200, 238, 391, 405, 406, 410, 417, 498—565.
Буддхагхоша — 25, 199, 554—556, 562, 563.
Бхага — 309, 327, 331, 607, 614, 617, 640.
Бхагавата пурана — 47, 355, 413.
Бхагавата сутра — 199, 562—564.
Бхакти — 362, 388.

Бхандаркар Р. Г. — 161, 169, 170, 175, 176, 274, 313, 332.
Бхаскарачарья — 28.
Бхарадваджа грихья сутра — 299.
Бхаттадипика — 220.
Бхаттачарья Б. — 379.
Бхаттачарья К. С. — 395, 402, 691, 692.
Бхаттачарья У. — 379.

Вадджи — 196—198, 228, 512, 514 523—526, 564.
Ваджасанея — Санхита — 90, 151, 161, 171, 352, 657.
Ваджра — 309, 359, 360, 378.
Вайшнавы — 362, 363.
Валле-Пуссен — 31, 309, 360, 536.
Валндэва Сурн — 50.
Вамачара — 88, 92, 93, 95, 150, 306—308, 314, 365.
Варта — 95.
Варттика сутра — 29.
Вахикн — 144, 177—179, 184, 186, 187.
Вачаспати Мишра — 402, 403, 475.
Веданта — 396, 401—403, 411, 421, 429, 438, 439, 446, 447, 454, 456, 457, 468, 485, 689.
Адвайта — 692; учение веданты — 402—403, 410, 417, 429, 446, 447.
Веданта сутра — 405, 690.
Ведические вожди — 627; божества — 574—582, 603, 607, 614—616, 618, 623, 661, 673—675, 678, 684, 686, 687, 697, 707; хозяйственная жизнь — 270, 273, 298, 569 и далее; ритуалы — 90, 103, 120, 138, 205, 273, 345, 415, 479, 480, 623, 646—648, 652, 656, 666; песни и их слагатели — 119—121, 124—126, 132—134, 137, 138, 182, 184, 269, 629, 649, 650, 656, 661, 702, 707; произведения, озаглавленные именами животных, — 104—107; племена — 622, 630, 631, 633—635; см. также скотоводческое хозяйство.
Виварта-вада — 421, 425, 458.
Видатха — 620, 628, 632, 636—638, 650, 680.
Виджняна Бхикшу — 402, 403, 443, 446, 448, 449, 459, 475, 493.
Виджняна-вада — 406.
Виная Питака — 36, 60, 503, 505, 526, 528, 530.
Винтернитц — 120, 126, 157, 269, 570, 598, 599, 662, 664—666.
Вишну пурана — 62, 71, 108.
Восемь совершенств — 564.
Восьмикратный путь — 543.
Врата — 171, 182, 191, 193, 254, 255, 623, 685.
Вратапати — 171; враатья — 179, 189, 190, 192, 255; враатьястома — 190.
Вьякта — 447, 458, 492, 493.
Вьяпти — 44.

Гана — 133, 149, 152, 162, 167—169, 172—174, 179—182, 184, 189, 191, 193, 194, 255, 507, 529, 601, 623, 634.
Ганапатн таттва — 156.
Ганапати упанишада — 156.
Ганеша гита — 157.
Ганеша пурана — 156.
Гарбе Р. — 28, 53, 400, 401, 403, 405, 411, 415—417, 435—445, 461, 467, 468, 476, 487, 489—491.
Гаудапада — 84, 402, 415, 419, 423, 431, 443, 446, 448, 449, 457—459, 488, 492.
Гаури — 259—261, 362, 393.
Гегель — 209, 225.
Гелднер — 145, 637.
Гита — 56, 64, 71, 72, 81, 82, 84, 413, 462, 467, 468.
Гобхила грихья сутра — 236, 273, 299.
Говиндараджа — 152.
Гонда — 700.
Государство — 146, 147, 173, 174, 181, 182, 194, 201, 207, 210, 255, 501, 507, 509—511, 515, 517—519, 539; азиатское — 211; египетское — 166, 167; государства в долине Инда — 183.
Готра — 101, 232—234, 237—239, 242, 554; экзогамная — 242; ведическая — 571.
Грамадэвата — 294, 295.
Грихья сутры — 80, 151, 299.
Групповое родство — 198, 640.
Групповой брак — 181, 245; 249, 346.
Гунаратна — 24, 37, 73, 74, 83, 87, 150, 377, 401, 404, 446.
Гуны — 423, 448, 455, 464, 489, 493—496.
Гупта А. Ч. — 154.
Гхош Б. К. — 78.
Гхош Р. — 587.

Дайтья — 62—64, 79.
Дакшначара — 307.

Дао — 625; даосизм — 87, 303, 306, 329, 372, 373, 378—380, 385, 387, 393.
Дасгупта С. Б. — 310, 336, 368, 369.
Дасгупта С. Н. — 23, 25, 28, 29, 35, 47, 48, 64, 69, 73, 77, 78, 86, 400, 404, 406, 435—437, 441, 475, 476.
Датт Р. Г. — 206, 207, 226.
Демократия, общинная и буддистская, — 385, 501, 527, 529, 530, 533, 625—627, 688.
Деха и деха-вада — 57, 58, 64, 70, 71, 82, 354, 367, 388, 394.
Джаймини — 219.
Джаймини упанишад брахмана — 100.
Джайнизм — 86, 166, 398, 409, 411, 416, 434, 498, 512, 549, 552, 553, 558, 560, 562—564.
Джаянта — 46, 69.
Джаясвал К. П. — 165, 169, 172, 175—177, 180—182.
Джатаки — 227, 508, 513, 515—517, 545.
Дивьявадана — 23, 28, 60.
Дигха никая — 521, 549.
Дикша — 480.
Динка — 570—572, 585.
Дойссен П. — 127.
Дукката — 60, 505, 506.
Дурга — 288, 295, 324, 359, 395.
Дхамма — 521, 531, 540.
Дхаммапада (комментарий на нее) — 555.
Дхарма — 189, 255, 365, 440, 592.
Дхарма сутра — 153, 161, 236, 243, 248.
Дэвадаси — 371.

Женские божества — 269, 273, 295, 305, 306, 324, 334.

Земледелие, открытие его — 279; и локаята — 95, 96, 139; и материнское право — 258, 302, 303, 304, 305, 354, 440, 473; и магические обряды — 296 — 299, 315, 375, 387, 480.

Инд — цивилизация долины Инда — 78, 80, 290, 294, 295; населявшие долину Инда племена — 182, 183; период существования культуры Инда — 396; государство того периода — 183; цивилизация Инда и тантризм — 81—83, 357.
Индо-иранский период — 79, 603, 678, 679.
Ишваракришна — 401, 404, 421, 425 435, 437, 438, 447, 452, 454, 458, 460, 461, 491, 495; см. также Санкхья карика.

Йога — 86, 308, 310—314, 360, 363, 366, 368, 376, 378, 405, 417, 420, 464, 467, 474—476, 484, 697; и первобытные обряды — 478—480.
Йога сутра — 474—476, 483, 497.
Йони — 309, 330.

Кавираджа Г. Н. — 357.
Кали — 288, 295, 395.
Кама — 72, 74, 87, 89, 254 —256, 307, 314, 370, 371, 592.
Камагара — 353, 354.
Канада — 410, 486.
Капалика — 36—38, 75, 76.
Капила — 83, 84, 396—398, 400, 405.
Капилаа — 418.
Каапилея — 418.
Капитаапутра — 418.
Капилавасту — 405, 418, 510, 511.
Касты — 177, 178, 190, 204, 207, 209, 225, 247, 250, 253, 345, 364, 388, 499, 500, 506, 546, 627—629, 644, 687.
Катхака санхита — 100.
Катха упанишада — 69, 405, 462, 466, 482.
Катьяяна шраута сутра — 190, 355.
Каутилья — 47, 107, 187, 194, 196, 198, 200—203, 208, 236, 298, 405, 513; см. также Артхашастра.
Каутшика сутра — 616.
Каушитака брахмана — 90.
Каушитаки упанишада — 82.
Кейтс А. Б. — 111, 112, 273, 621, 623, 628—630, 636, 637, 657, 658, 667, 674, 678, 679, 685—687.
Классы — 179, 182, 255, 387, 484, 499, 503, 627, 645, 647, 656, 670, 687.
Классовое общество — 252, 418, 523, 545, 547, 678, 688, 689.
Кодексы законов — 243 —245, 248, 249.
Коулбрук Х. Т. — 218, 219, 278, 402, 403, 449, 459.
Коммунизм, первобытный — 114, 115, 148, 251, 252, 374, 383, 386, 547, 602, 606, 608, 613, 614, 616, 622; см. также Бесклассовое общество.
Косамби Д. Д. — 164, 196, 209, 222, 223, 226, 235, 281, 473, 507, 513, 516, 517, 521.
Космогония, первобытная и тантристская — 354, 367, 371, 372.
Коуэлл Е. Б. — 23, 43.
Кришна — 149, 362.

Кришнамишра — 31.
Кришна яджурведа — 482.
Кровосмешение — 686, 360.
Крук В. — 88, 329, 341, 350, 396.
Куллукабхатта — 47, 71, 699.
Кумарасвами А. К. — 160.
Кумарила бхатта — 61.
Кутаданта сутта — 41, 546.
Кхаси — 144, 263, 264, 266, 282.
Кэмпбелл Г. — 212, 214.

Лалитавистара — 164, 541.
Лата — 327, 331, 339.
Латасадхана — 326, 330, 331, 336.
Линга — 44, 350.
Линга-шарира — 468.
Личчхави — 196, 198, 200, 228, 511, 535, 564.
Людвиг — 620, 628, 630, 637.

Магадха — 353, 462.
Магия — 115—118, 122, 127, 130, 132, 133, 136, 294, 296—299, 303—305, 315—317, 319, 321, 326, 336, 345, 346, 354, 359, 367, 372, 377, 386—388, 390, 442, 475, 480, 482, 483, 616, 633, 646, 647, 655—657, 662—664, 699; имеющая целью увеличение поголовья скота — 129; вызываиие дождя — 129, 137, 301, 302, 304, 321, 328; см. также Земледелие.
Мадана — 39, 73.
Маджумдар Д. Н. — 264.
Маджумдар Р. Ч. — 173, 508, 529, 533, 534.
Мадхавачарья — 23, 24, 26, 30—35, 45, 48, 57, 70, 71, 87, 97, 220, 401, 424.
Мадья и ритуальное назначение — 345.
Майтраяни санхита — 285, 636.
Майтраяни упанишада — 63, 65, 71, 405, 462, 465, 482.
Майтхуна — 339, 340, 346, 378, 393.
Майя — 82, 403, 429, 443, 452, 464, 466, 614, 680, 688, 690, 693 –695, 697, 698, 700; майявада — 689.
Майя моха — 62.
Макдонелл — 111, 579, 590, 603, 604, 615, 621. 623, 628—630, 636, 637, 643, 644, 659—661, 667, 693, 698.
Маккхали Госала — 498, 525, 549, 552, 554, 561—563.
Макс Мюллер — 104, 599.
Манава грихья сутра — 151, 152, 155, 157, 161, 162, 167.
Мани — 309.
Манибхадра — 25, 51, 52.
Мантра — 298, 309, 362, 606, 649, 657.
Мантрамахарнава — 278.
Ману — 47, 48, 59, 71, 152, 153, 159, 162, 167, 190, 220, 226—228, 236, 243, 245, 270, 400, 410, 413, 414.
Маркандея пурана — 288.
Маркс — 94, 143, 144, 148, 210, 225, 252, 253, 256, 538, 601, 639, 677, 697.
Маршалл — 27, 239, 289, 290, 295, 322, 356—357.
Матанга (династия) — 164; матери (богини) — 287, 289, 293, 294, 303, 395; Великая Мать — 292, 293, 294, 295, 334.
Материнское право — 27, 258, 265—267, 280—282, 285—288, 292, 293, 375, 418, 419, 444, 445.
Матхара бхашья — 404.
Матриархат — 96, 139, 247, 263, 280—282, 285, 290, 291 — 294, 353, 375, 380, 440, 442, 443, 460, 473, 483, 568, 607; см. также Земледелие.
Матсья пурана — 234.
Маурер — 212, 213.
Маурья (династия) — 164, 183, 200, 205, 510; ее возможная связь с мориями и мора — 509.
Махаводха Джатака — 552, 554.
Махабхарата — 53, 57, 62, 100—101, 107, 144, 151, 157, 161, 165, 178, 179, 181, 183, 184, 187—189, 210, 228, 350, 355, 400, 402, 408, 417, 418, 422, 437, 460, 462, 467, 468, 522, 643.
Махавагга — 503, 528, 529, 542, 545.
Махавасту авадана — 521.
Махавира — 526, 535, 547, 548, 554, 558, 560, 562, 563.
Маханирвана тантра — 96, 355.
Махапариниббана сутта — 193, 199, 509, 523.
Махаяна — 359, 361.
Махидхара — 151.
Медхатитхи — 47, 59.
Меру тантра — 355.
Милинда — 55, 553.
Митра Р. — 88, 170, 270.
Митрамишра — 220.
Мокша — 255, 465, 592, 692.
Моньер-Вильямс — 24, 95, 151, 153, 157, 171, 174, 176, 220, 291, 355, 571, 637, 648, 698.
Морган — 27, 109, 110, 140—142, 180, 188, 216, 230, 248, 249, 512, 526 — 528, 624—626, 688.
Мудхопадхьяя Р. — 25.

Мушики — 164—166
Мюир Дж. — 34, 61.

Наивный материализм — 368, 388, 394, 468, 469, 484, 693, 700, 701, 703—705, 707.
Нанди — 308.
Нарада — 36.
Нарада пурана — 156.
Народная культура — 135, 137, 203; народные обряды — 258.
Наследование по материнской линии — 144, 187, 263, 264, 266, 268, 279.
Наследование по линии отца — 144, 187, 263, 264, 268, 279.
Настика — 46, 59, 74, 411.
Натха, культ — 364.
Наука — 369, 372, 375—380, 385, 387, 388, 391, 393; зачатки науки — 381; 385, 387, 392.
Неру Дж. — 251.
Нигантха Натхапутта — 549, 552, 554.
Нигханту — 569, 571, 587, 590, 596, 612, 615, 631, 640, 693, 694, 697, 701, 702.
Нидхэм Дж. — 87, 303, 306, 329, 356, 372—374, 376—378, 385—387, 393, 669, 670.
Нилакантха — 144, 181, 187, 219, 220.
Нараявалика — 199.
Нирвана — 520, 521.
Нируктa — 694, 701—703.
Нияти — 525, 561, 562, 565.

Общинный образ жизни — 604, 606 608, 617, 664, 666, 678, 682, 693, общинная собственность — 605; община — 642.
Ольденбург Х. — 61, 461, 467, 500, 502, 506, 511, 533, 534.
Отцовское право — 285, 288, 639; см. также Патриархат.

Паббаджья — 504, 505, 526, 527, 545.
Падма, ее ритуальное использование — 309, 310, 326, 333, 359, 378.
Пакудха Каччаяна — 526, 549, 552—554.
Панини — 176—178, 182, 184, 191, 234, 254.
Панча вимша брахмана — 570, 629.
Панчамачара — 73, 339, 346, 360.
Параскара грихья сутра — 189, 273, 299.
Парвати — 158—159, 338, 391.
Паринама — 421, 425, 426, 430, 435, 447, 450, 457, 461.
Патанджала тантра — 398.
Патанджали — 28, 176, 178, 179, 254, 255, 474, 476.
Патриархат — 96, 139, 189, 247, 270, 272, 282, 283, 284, 288, 302, 304, 307, 337, 339, 351, 353, 419, 439, 473, 474, 483, 568, 627, 633, 637.
Первобытно-общинный строй — 213, 214, 255, 256, 387, 388, 474, 521, 525, 547, 568, 577, 597, 604, 607, 623, 676, 680; см. также Коммунизм.
Правачана бхашья — 402.
Праджня — 359, 362, 693.
Прадхана — 399, 403, 408—410, 413, 419, 425, 426, 430—432, 435, 441, 442, 449, 450, 457, 460, 461, 463, 465, 468, 485—487, 491, 493, 497; см. также Первичная материя пракрити.
Пракрити — 84, 85, 96, 258, 294, 296, 313, 373, 395, 396, 403, 404—406, 420, 424, 435, 450, 458, 468, 472, 473, 476, 483, 484, 490, 491, 495, 496, 535, 568; мула пракрати — 419.
Пратитья самутпада — 540, 541, 545.
Пурана кашьяпа — 526, 549, 551, 552, 555, 560.
Пурандара — 28, 50.
Пураны — 104, 154, 156, 158, 160, 172, 192, 205, 367, 400, 413.
Пурна гхата — 325, 326.
Пуруша — 84, 85, 192, 258, 272, 313, 373, 395, 396, 407, 419, 484, 485, 490, 493, 495, 535.

Радха — 362.
Радхакришнан С. — 31, 33, 102—104, 145, 272, 274, 399, 508, 511, 667—669, 676.
Рамануджа — 407, 408, 412—414, 416, 419.
Рамаяна — 34.
Ранаде Р. Д. — см. Белвалкар С. К.
Рао Г. Н. — 158, 275.
Раса — 362, 392.
Рассел Р. В. и Хиралал — 108, 230, 231, 239, 283.
Рей Р. Ч. — 389, 392.
Риверс В. Х. Р. — 265, 266, 573, 583—585.
Ригведа — 80, 81, 104, 106, 110, 111, 120, 121, 132—134, 145, 149, 151, 157, 168—170, 172, 192, 193, 233, 269, 271—273, 285, 298, 331, 439, 482, 569.

Рис-Дэвидс — 28—30, 36, 40, 41, 54, 55, 61, 69, 70, 102, 175, 176, 227, 499—500, 508, 511, 533, 534.
Рита — 193, 602, 605, 623, 663, 666—668, 671, 672, 673, 677—679, 682, 684, 685, 688, 689, 696, 707.
Рот. Р. — 572, 680, 697.

Сабха — 182, 621, 624, 632, 635, 638, 643.
Саддхарма пунхарика — 59.
Саяна — 42, 80—82, 134, 169, 191, 193, 569, 576, 577, 586, 605, 612, 629, 630, 633, 634, 649, 652, 684, 685, 694, 695, 698, 699, 702, 703.
Самаведа — 14, 120, 121, 125, 126, 129.
Саманна пхала сутта — 526, 549, 552, 553, 560—562.
Самити — 182, 620, 624; 634, 638, 643.
Саммоха тантра — 379.
Сангха — 169, 176—178, 179, 184, 189, 191, 195, 254, 685; буддистская — 507, 508, 513, 521, 523—526, 533, 534, 540, 545, 549.
Санталы — 208, 241, 297, 348, 350.
Санхиты — 90, 104, 192, 285, 351, 438, 678.
Сандхьябхаша — 378.
Санкхья карика — 83, 257, 397, 400—402, 408, 415, 418, 420, 423, 425, 428, 430, 432, 441, 442, 448—450, 457, 458, 467, 468, 485, 488, 491, 493; см. также Ишвара-кришна.
Санкхьясара — 443.
Санкхья сутра — 400—402, 415, 442, 448, 449, 458, 459.
Санкхьяяна грихья сутра — 299.
Сантхагара — 511, 512.
Сарва даршана сангграха — 26, 30, 33, 38, 43, 55, 97, 404, 424.
Сат даршана самуччая — 24, 51, 73.
Саттва — 424, 425, 463, 468, 472, 489, 493, 494.
Свабхава-вада — 431, 432, 452, 458.
Сен К. М. — 170, 363, 365.
Сенар Е. — 225.
Сиддхас — 368.
Силанка — 398, 434.
Ситтары — 390, 391.
Сканда пурана — 156, 159.
Смит В. — 218.
Сукраништи сара — 46.
Сумангала виласини — 198, 555.
Сура, ее ритуальное использование — 345, 616.

Тагор Р. — 135, 137, 138.
Тайттирия санхита — 161, 285, 298, 351, 439.
Тайттирия упанишада — 355, 473, 701, 704.
Тамас — 124, 425, 468, 472, 489, 493, 494.
Тандья махабрахмана — 190, 191, 439
Тантрасара — 278.
Тара тантра — 345.
Таркаратна П. — 24.
Тевиджья сутта — 546.
Тибо Г. — 397, 406, 410, 427, 690, 691.
Тоды — 262, 263, 270, 573, 574; их божества и молитвы — 582—586.
Томас Ф. В. — 30, 76, 175, 509.
Томсон Г. — 26, 27, 94, 98, 110, 117, 118, 141, 142, 162, 215, 242, 248, 249, 261, 266, 267, 277, 278, 299, 312, 327, 336, 371, 378, 381, 526, 534, 582, 610, 615, 676.
Тотемизм — 109—111, 135, 145, 162—167, 172, 179, 232, 236, 276, 480, 555.
Туччи Г. — 28, 30, 36, 50, 54.
Тхерагатха — 539.
Тхеригатха — 540.

Удаяна — 45.
Уилкс М. — 212, 214, 218, 224.
Уитни — 572, 616, 637, 641, 680.
Упасампада — 504, 527, 528, 545.
Утсава-санкета — 181.
Уччхишта ганапати — 150, 275, 365, 377.

Чарья гимны — 312, 369, 390.
Чаттопадхьяя Б. — 395, 396.
Четана — 435, 436.
Четана карана вада — 408.
Четыре благородные истины — 541, 542.
Чинатара — 379.
Читрини — 309, 310.
Чуллавагга — 60.
Чаидогья упанишада — 35, 65, 70, 71, 77, 89, 91, 98, 100, 112, 119, 123, 132, 139, 140, 145, 411, 439, 462, 469, 472, 473, 577, 586, 687, 702, 705, 707.

Шакамбхари — 322, 333.
Шакта — 292, 361, 363.
Шакти — 279, 288, 289, 292, 294, 310, 312, 313, 357, 360, 362, 441, 443, 447; шактизм — 292, 293, 324.

Шанкара — 24, 52, 67—70, 101, 103, 104, 107, 116, 137, 145, 391, 396—399, 406—408, 412—414, 418, 419—421, 424—426, 430—432, 447, 450—453, 460, 461, 486—488, 491, 689—691, 700.
Шанкара виджая — 150, 278, 365.
Шасти тантра — 397, 403, 404, 446, 449.
Шастри Д. Р. — 38—40.
Шастри Г. П. — 23, 37, 38, 49, 75, 76, 88, 314, 359, 361, 363, 521, 522.
Шатапатха брахмаиа — 78, 82, 91, 234, 246, 629, 657.
Шветашватара упанишада — 405, 443, 462, 463, 466, 467, 482.
Шива — 149, 159, 170, 261, 359.
Шиваизм — 360, 362, 363.
Шрени — 183, 191, 255; см. также Гана.
Шридхарасвами — 64, 71.
Шри-чакра — 332.
Шудры — 153, 159, 179, 186, 205, 365, 499, 655.

Энгельс Ф. — 27, 94, 212, 213, 251. 256, 518, 599, 639, 676, 680, 681, 688, 697.
Эренфелс О. Р. — 281—284, 290, 295.

Яджнявалкья — 36, 152, 153, 155, 157, 161, 162, 167, 236.
Яиг — 373, 376.
Янтра — 325, 326, 331, 332, 368, 391.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Перевод Л. Акатова) 5
Введение (Перевод Л. Акатова) 7

Глава I
Мировоззрение Асуры (Перевод З. Поповой и А. Радугина) 23

Глава II
Поющие собаки (Перевод А. Радугина) 98

Глава III
Ганапати (Перевод В. Липеровского) 146

Глава IV
Гаури (Перевод В. Липеровского) 258

Глава V
Тантра (Перевод. В. Костюченко) 296

Глава VI
Санкхья (Перевод Л. Акатова) 395

Глава VII
Сангха и ньяяти (Перевод А. Радугина) 498

Глава VIII
Варуна и майя (Перевод В. Костюченко) 567

Приложение (Перевод В. Костюченко) 710

Библиографический указатель 723
Список сокращений названий работ, приведенных в тексте 727
Тексты на санскрите и пали 728
Книги на бенгали и хинди 728

Общий указатель 729

Д. Чаттопадхьяя
ЛОКАЯТА ДАРШАНА

Редактор *А. Якушев*
Художник *В. Телепнев*
Художественный редактор *Б. Астафьев*
Технический редактор *Л. Харьковская*

Сдано в производство 15/XI-1960 г. Подписано к печати 13/IV-1961 г. Бумага 60×92¹/₁ =23 бум. л. 46 печ. л. Уч.-изд. л. 47,3 Изд. № 9/5166. Цена 3 р. 04 к. Зак. 1919.

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.
Москва, 1-й Рижский пер., 2.

Типография № 2 им. Евг. Соколовой УПП Ленсовнархоза.
Ленинград, Измайловский пр., 29.